Suflet Oltenesc
REVISTĂ DE ETNOLOGIE
FONDATĂ ÎN 1927
ŞI ANTROPOLOGIE CULTURALĂ
SERIE NOUĂ - ANUL VI - NR. 1 - 2002

Dilema lui Hermes

Nicolae Panea
Universitatea din Craiova

Antropologul interpretează o secvenţă de real (obicei, rit, ceremonial, societate) şi acceptă că interpretarea lui este provizorie, dar, paradoxal, produsul interpretării lui rămâne definitiv, intrând într-o serialitate, într-o tradiţie a ştiinţei. Crapanzano numeşte acest paradox dilema lui Hermes [Crapanzano 1997:81]. Fiecare savant se confruntă cu o astfel de dilemă. Cum să convingă cititorul că adevărul la care a ajuns el, produs al unei retorici personale, are un suport în retorica realului? Un antropolog studiază magia, face scheme, tabele, analizează statutul vrăjitoarei, al speciilor, transformările, refuncţionalizările, face un studiu monografic plurivalent intersectând axele comunicării, receptării, producerii, analizând dimensiunea lingvistică, socială a fenomenului, dorind să înţeleagă în ce măsură ceea ce studiază el se integrează şi în ce fel în articulaţiile socialului. Oricât de impresionant ar fi rezultatul, el reprezintă un decupaj secularizat, rupt de esenţa problemei, care este una a antropologiei sănătăţii ca formă de integrare cosmică. Magia este o formă de comunicare cu cosmosul şi cu propriul corp, imagine a cosmosului. Dar noi ne-am obişnuit să privim corpul din perspectiva medicinii moderne, fragmente lovite de boală. Nici un doctor nu tratează azi corpul, ci organe, secvenţe minuscule ale realului, rupându-l de simbolistica lui cosmică. Înainte de a fi particulă socială, viaţa fiecăruia este o particulă cosmică, parte a miracolului care este viaţa universului.

Într-un astfel de context, filosofia integrării căreia i s-a obturat orientarea cosmică, ajunge o **filoshowfie*** ce propagă un model reducţionist, susţinut de o mentalitate implozivă, pe care, pentru succesul termenului, l-aş numi al telenovelei. Dincolo de barbarismul sintagmei se ascunde o realitate care poate fi definită prin îmbinarea a trei constante:

-restrângerea maladivă a spaţiului, a părţii de univers ce ne este dată a fi cunoscută şi stăpânită,

-stereotipizarea relaţiilor umane,

-acceptarea experienţelor de-a gata.

Rolul esenţial în această ecuaţie îl joacă reţeaua media şi politica generală de programe, axată invariabil pe soap movies (telenovele) şi talk show-uri, care creează un real secund, o lume virtuală. Aceste sagas ale superficialităţii, telenovelele şi talk show-urile, au operat, graţie superdifuziunii lor, modificări esenţiale asupra raportului antropologic dintre a face lumea şi a înţelege lumea. Ultimele decenii ne-au demonstrat că telenovelele au devenit un gen internaţional, deposedat de particularităţi etnice, singura marcă a apartenenţei naţionale, de altfel, fără importanţă, fiind limba. Această ambiguizare culturală reprezintă o primă pârghie de restrângere a spaţiului şi de nivelare a valorilor. Universul este redus, de cele mai multe ori, la firmă, iluzie a puterii şi a autodeterminării, şi casă, iluzie a confortului şi intimităţii. Între astfel de limite, comportamentul uman se defineşte, pe de o parte, prin relaţia dintre scopuri şi mijloace, care reglează succesul economic, iar, pe de altă parte, prin erotism ca paleativ al iubirii, ce-l îndepărtează pe individ de ideea morţii şi, implicit, de misterul cosmic al postexistenţei, dar şi de capacitatea de a imagina cosmogonii, căci lipsa sfârşitului antrenează ocultarea începuturilor. Viaţa începe odată cu propriul succes, iar lumea capătă sens doar în urma experienţelor personale.

Actorii împart mereu aceleaşi tipuri de experienţe, gânduri, averi şi chiar femei, conturând existenţe previzibile, bine integrate în scheme, în tipare ce vor să treacă drept modele ale succesului. În realitate, nu sunt decât triste exemple ale neputinţei şi chiar ale dezinteresului individului de a-şi lărgi universul cunoscut, conştiinţă a iluziei că poate face lumea. În fond, ideea că lumea poate fi echivalentă firmei are consecinţe multiple, nu doar reducerea spaţiului şi a libertăţii. Ea îl acomodează pe individ cu o sferă de iluzii, cea a puterii şi cea a autodeterminării, care-i poate facilita redresarea în cazul căderii, care-l pândeşte la tot pasul în jungla oraşelor moderne. Iluzia puterii este drogul inoculat zilnic la scară mondială prin intermediul acestor scenarii, iar iluzia autodeterminării este noua religie ce trebuie să anihileze anxietăţile şi alienarea a trei sferturi din populaţia globului, îndepărtarea senzaţiei de marionetă pe care o conştientizează aceasta.

Conform noului model, universul este o succesiune integrată de firme, în cadrul cărora individul se hrăneşte cu iluzia deciziei prin care poate determina soarta lui şi a celorlalţi şi, totodată, în cadrul cărora el Îşi adânceşte stereotipia relaţiilor interumane. Un exemplu trist prin stupiditatea lui ne este oferit de două telenovele ce se confundă cu istoria postdecembristă a României: *Santa-Barbara* şi, mai ales, *Tânăr şi neliniştit*, unde aceiaşi bărbaţi se îndrăgostesc de aceleaşi femei, cu care se căsătoresc după logici obscure într-o dinamică aleatorie, spărgând În mii de bucăţi orice reguli şi interdicţii ale înrudirii, astfel încât, dacă ai curiozitatea să structurezi relaţii de rudenie între personaje, ajungi la scheme mai şocante decât cele ale înrudirilor din sânul unui trib african: fiica devine soacra mamei, iar verişoara mama cumnatei.

Talk-show-urile interactive, în cadrul cărora se discută probleme de maxim interes, stabilite de politica redacţională a postului, produc adevărate decupaje în real şi manipulează capacitatea fiecăruia de a percepe istoria, lumea în coerenţa ei. Lumea devine o succesiune de localisme sau regionalisme. Istoria majoră nu mai există, zeii s-au transformat, treptat, în eroi, în luptători justiţiari, în leaderi, în mari corupţi. Individul trebuie să se acomodeze cu ideea că nu poate în nici un fel stăpâni propriul destin, să se acomodeze cu povara neputinţelor de tot felul. Idealul unui astfel de model este androidul, exemplu de puritate dată de tehnologie, de eficienţă şi de rezolvare a complicaţiilor fiziologice, sentimentale şi morale ale existenţei.

Pe lângă iluzia de a face lumea, omul contemporan se confruntă şi cu aceea a înţelegerii lumii. Cu excepţia elitelor informaţionale, care formează adevărate cercuri ezoterice, în care circulă în mod real adevărurile despre lume, omul contemporan nu are cunoştinţe coerente despre sine şi despre tot ce îl înconjoară. El se mulţumeşte cu o experienţă de-a gata, pe care o primeşte prin intermediul tubului catodic sau prin internet. Televiziunile comerciale vând experienţă semipreparată. Renunţarea la bibliotecile care formau, la expediţiile care confirmau prin confruntarea empirică cu o realitate concretă s-a făcut sub presiunea şi în favoarea acestei pieţe imense a experienţei de-a gata, care este reţeaua media.

Aceasta nu mai vehiculează informaţii, ci, aşa cum am spus anterior, produse mediatice pe care le comercializează. Exemplul cel mai concludent ne este oferit de societatea americană care permite, iluzie a libertăţii de opţiune, fiecărui telespectator să-şi cumpere programul sau emisiunea dorită. Sistemul, numit sugestiv, *pay per view*, sugerează fără tăgadă, în ce grad omul acestui sfârşit de mileniu se integrează într-o virtualitate pe care o cumpără ca pe orice alt produs alimentar şi care tinde să înlocuiască realitatea. Un alt exemplu de realitate secundă este universul net, reţeaua mondială care devizualizează indivizii, amăgindu-i cu o presupusă eficienţă a comunicării şi care tinde să se suprapună adevăratei realităţi reticulare.

Într-un astfel de context, cum poate fi descrisă realitatea, care sunt şansele antropologului prins în capcana actului simultan de a trăi şi a descrie, de a nu ficţiona ceea ce vede? Acesta este spaţiul mental în care nici o antropologie nu este completă fără dimensiunea urbanului.

Muzeograful Paul Pleşa în atelierul crucerului Ion Mustetea din Salcia, Dolj (1994) - Arhiva Centrului Creaţiei Populare Dolj

Bibliografie:

1.V.Crapanzano 1997. *Il dilemma di Ermes: l occultamento della sovversione nella descrizione etnografica,* în *Writing Culturei,* trad. italiană *Scrivere la Cultura,* Roma, Meltemi

Note:

* Termen creat de noi pentru a sugera modalitatea concretă prin care omul contemporan se opune tragic modelului clasic, dovedindu-se a fi un iubitor al superficialităţii spectaculoase şi al falselor adevăruri, o fiinţă strivită de rolul său în marea piesă care este viaţa lumii.

2 Carmen Huluţă — Anatomia, fiziologia şi filozofia mâinii. Schiţă antropologică
5 Nora Vasilescu — Povara discursului
6 Mihai Fifor — Ceremonie, rit,...media sau despre reuşita re-inventării tradiţiei. "Sărbătoarea Trifonului" la Segarcea
9 Cristiana Teodorescu — Observaţii asupra integrării lingvistice a emigranţilor români din Québec
11 Camelia Burghele — Corpul uman: legături cosmice - ocurenţe benefice şi tabu-uri (II)
12 Laurence Osborne — Ritualuri de consum ale triburilor suburbane

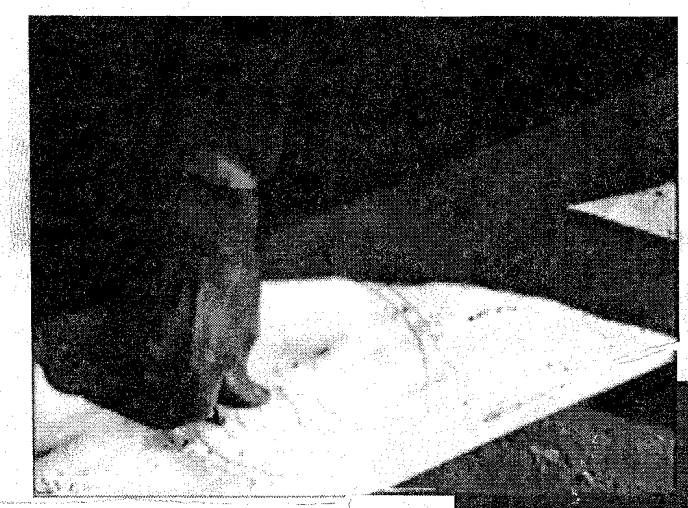
Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Anatomia, fiziologia și filozofia mâinii.

Carmen Huluță
Muzeul Țăranului Român

Un complex de semne traduce identitatea culturală a românului din popor şi între acestea gestul ocupă un loc privilegiat prin vechime şi importanță.

Comportamentul gestual (gestul ca atitudine corporală expresivă), alături de comportamentul alimentar şi cel sexual, se sprijină pe un fond genetic de natură biologică peste care educația şi experiența înscriu datele tradiției specifice unei anumite culturi. Ultima parte a afirmației este valabilă şi pentru limbaj, dar cei care s-au ocupat de teoretizarea gestului ne asigură că acesta din urmă „este coexistent vieții şi anterior cu

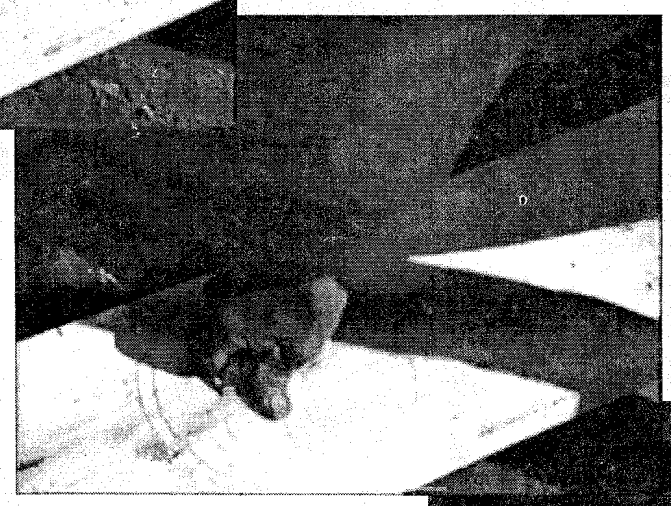


mai multe milioane de ani vorbirii" [Benoist 1995:13]. Trecerea unui gest comun din neutralitate în sfera valorilor s-a făcut de-a lungul mai multor generații, prin investirea lui cu sens (simbolic). Treptat, gesturi curente (de comunicare, de politețe, de igienă etc.) s-au adaptat, în cursul utilizării, la particularitățile de comunicare şi la activitățile caracteristice unei anumite colectivități, căpătând tonalități specifice care s-au transmis de la o generație la alta. Gestica presupune un „ limbaj" mai vechi decât limbajul, care îl suplinește sau coexistă cu acesta din urmă, potențându-l, căci „gesturile dau sens cuvintelor" [Jousse 1974 :53]. În limbajul gestual se „vorbește" prin semne despre idei, credințe şi mai ales despre mentalități.

Consensul unei anumite colectivități cu privire la semnificația unui gest sau a altuia (natural în esența sa) conferă acestuia valoare culturală. Comportamentul gestual al comunității face parte integrantă din cultura sa. Din perspectiva antropologiei culturale corpul „este inaccesibil fără medierea discursurilor sociale, a imaginarului colectiv şi a sistemelor simbolice" [Brohm 1989 :897], el definindu-se prin raporturile care îl leagă de cultură. Textele, credințele, obiceiurile şi practicile comunității țărăneşti tradiționale mărturisesc într-o anumită măsură despre participarea corpului, prin limbajul gesturilor, la realitățile fizice şi sociale specifice acesteia.

Relația bazată pe gest între țăran şi semenul său sau între țăran şi lucrul său este profundă şi dă seamă despre integrarea acestuia în lume şi într-o anumită structură socială . Faptul că într-o anumită împrejurare / context se execută un anume gest (complex de gesturi) poate releva elemente importante ale specificului cultural al comunității, conturând într-o anumită măsură identitatea ei culturală. Semnificația aceluiaşi gest poate fi diferită în funcție de context. Ceremonial, ritual, sărbătoresc, funerar, spațial, temporal etc. contextul imprimă o anume conotație gesticii.

Într-o societate, cea a satului tradițional, în care nu cugetarea, „activitatea intelectuală" erau la mare preț, exprimarea verbală a unor concepte, idei sau sentimente era mai totdeauna



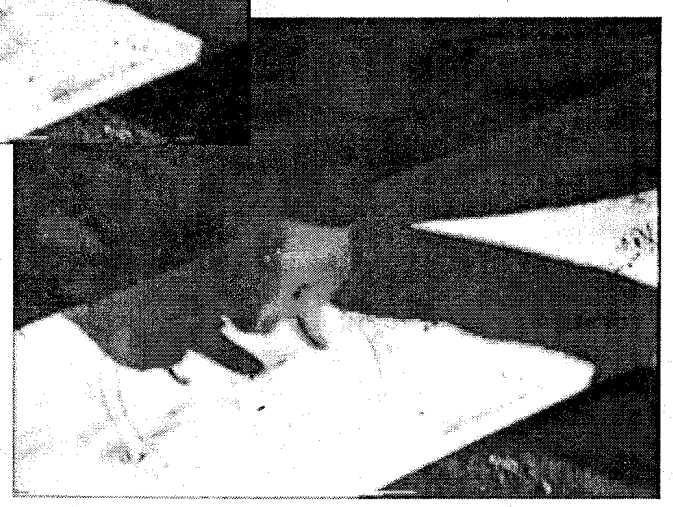
susținută, dacă nu substituită de gest - „vorbirea mută a aproapelui" [Augé 1995 :18] - al cărui limbaj era uşor de înțeles şi a cărui polisemie îl recomanda adesea uzului în cele mai variate contexte, de la cotidian / profan la ritual / sacru. Fapta / acțiunea este preferată cuvintelor. Vorba „goală" – adică neîntărită de gest – nu are valoare. O astfel de societate interpretează foarte exact fiecare gest printr-o grilă de repere ce-i sînt strict caracteristice. În urma unui efort de sistematizare a complexului de gesturi proprii culturii țărăneşti s-ar putea desprinde cele a căror perenitate şi specificitate imprimă acesteia trăsături identitare. Încercăm să sugerăm o posibilă semiologie a gestului, evidențiind acele elemente ale limbajului gestual care au o certă valoare socială, culturală şi identitară şi pot fi considerate ca definitorii pentru o anumită mentalitate.

Corpul omenesc are multiple posibilități de expresie. Ceea ce a fost numit cu un termen generic „gest" acoperă o gamă foarte variată de mişcări expresive revelatoare pentru personalitatea şi, mai ales, codul cultural ale celui care se exprimă prin gesturi. Am ales ca obiect al acestei schițe pentru un studiu de caz mâna pentru că ea „rămâne auxiliul oricărui comportament creator de sens"[Baconski 1996:26]. Alegerea este motivată de faptul că majoritatea gesturilor semnificative implică mâna, ea având o poziție privilegiată în raport cu celelalte părți ale corpului (într-o ierarhie deloc arbitrară , este prima după cap). Având ca atribut principal verbul „a face", mâna este practic o prelungire a corpului care intră în contact efectiv cu materialitatea lumii prin atingere şi pipăire şi o modifică, intervenind prin „act" asupra structurii ei. Mâna e legată de cunoaşterea experimentală (căci prin atingere, pipăire mâna „vede"), deci de latura concretă a cunoaşterii, care presupune o receptivitate sporită pentru real. „Datorită unei sensibilități superioare celorlalte părți ale corpului, mâna a devenit organul detector prin excelență, producător de obiecte, operator de semne şi el însuşi unealtă polivalentă." [Benoist 1995:19]. Mâna are avantajul de a-l putea exprima la fel de bine pe cel care

vorbeşte (întărind prin gest cuvântul).

Toate civilizațiile utilizează limbajul gesturilor, în special al mâinilor. Dar, spre deosebire de civilizațiile moderne, pentru care gesturile sunt, cel mai adesea, dacă nu simple mişcări mecanice revelatoare doar pentru personalitatea unui anumit individ, elemente ale unui cod de comportament elementar în societate, civilizațiile tradiționale utilizează acest limbaj într-un mod mult mai subtil, accentuat simbolic. Importanța semnificației mâinii în cultura tradițională românească se poate deduce şi din faptul că în concepția țăranului român despre lume, lumea însăşi este rezultatul unui gest, „proiecția magnifică a unui gest (...) al Dumnezeirii" [Papadima 1995:22]. Pentru că, după cum ne spun legendele, Dumnezeu a creat lumea trudind cu mâinile, ca orice agricultor sau meseriaş, modelând o turtiță de lut care, prin puterea altui gest, binecuvântarea sacrosantă prin cruce, a crescut şi s-a făcut Pământ. După cum, în aceleaşi legende, tot cu un gest, imitare a gestului divin, Diavolul l-a modelat din lut pe om.

Mâna este cea prin care omul ia în stăpânire efectivă lumea manifestă prin atingere, cunoaştere concretă, „manuală"(etimologic „manifest" este ceea ce poate fi ținut sau apucat cu mâna), este cea care structurează/ordonează această lume, cea care dă viață/creează, modelează , ritmează şi care, prin forța ei, poate distruge. Dintre toate părțile / membrele corpului uman, mâna apare reprezentată, din cele mai vechi timpuri la români, cel mai des şi în cele mai variate chipuri ca motiv ornamental pe vase, stele funerare, țesături. Ea pare să fi fost la un moment dat, conform cercetărilor etnografice şi arheologice, motivul antropomorf reductiv (adică al corpului redus la unul din elementele sale constitutive importante) cel mai frecvent figurat. Un singur exemplu: în interiorul aşa-numitelor oale de vrăjit şi al oalelor de leac (folosite de descântătoare), pe pereții acestora, figurau mâini înscrise în cercuri sau mâna în combinație cu motivul soarelui [Vulcănescu 1964:418]. Preferința pentru motivul ornamental al mâinii pare să fie un argument în plus pentru situația privilegiată a mâinii în schema corporală şi



Cap de heruvim - Atelierul crucerului Ion Mustețea, Salcia, Dolj (1994) - Arhiva Centrului Creației Populare Dolj

pentru importanța simbolismului său. Chiar dacă această figurare a mâinii ca ornament s-a diminuat la un moment dat, din diverse motive (concurența motivelor geometrice, de exemplu), simbolismul care a stat la temelia ei a rămas la fel de viu. Nu se poate să nu existe , de pildă, nici o legătură subtilă între „mâinile votive" (închinate divinității, nu numai în scopul vindecării - fizice şi spirituale - a oamenilor, ci şi pentru „activizarea" respectivei divinități) sau „mâinile sacre" de secol II - III d.Hr, descoperite de arheologi, şi motivul „mâinilor tăiate'' din legende (legendele Maicii Domnului) sau basme.

Modul în care la un moment dat o anumită societate îşi reprezintă lucrurile este definitoriu pentru mentalul colectiv, pentru valorile ei fundamentale şi pentru o anumită structură psihologică. Invers, mentalitatea dictează printre altele şi atitudinile corporale expresive la nivel fiziologic, social (al relațiilor interumane), tehnic (al deprinderilor de muncă), spiritual.

Etimologic , mâna are origine latină (*manus)* şi în etimologia simbolică a mâinii sînt gene ereditare, tot latine. Structural, mâna se compune din *braț, cot, palmă* şi *degete.* Elementele ei cele mai semnificative sunt mâna propriu-zisă (în variantele ei deschisă - palma - şi închisă-pumnul) şi degetele, adică părțile mâinii cele mai mobile, mai abile şi mai implicate în acțiune şi gest. Definiția de dicționar a mâinii („parte a corpului omenesc cu care se termină brațul şi cu ajutorul căreia se poate apuca sau atinge ceva"- I.A.Candrea, *Dicționarul enciclopedic*) numeşte cea dintâi (în ordinea vechimii) şi cea mai importantă funcție a mâinii: atingerea (semn al cunoaşterii) şi apucarea (semn al luării în posesie). „Prinderea" - a întinde mâna şi a apuca un lucru (pentru a fi însuşit sau, dimpotrivă, oferit, pentru a fi folosit într-un scop sau altul, modificat sau distrus) - este şi gestul esențial care precede cele mai multe secvențe gestuale. Funcțional, mâna execută o serie de operații sub semnul cunoaşterii, al posesiei sau al dominării. Eficacitatea mâinii stă în puterea ei.

Toate expresiile, proverbele şi zicătorile populare care se referă la mână înregistrează aplicarea în viața de zi cu zi a puterii conținute de mână. Ele sunt un concentrat de filozofie a mâinii, pentru că definesc genetic, structural şi funcțional mâna în sensul unei concepții complexe şi nuanțate despre viață, şi în acelaşi timp un concentrat de mentalitate colectivă. Ele rețin

Centrul Județean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

anumite gesturi (şi atitudinile spirituale pe care le exprimă) şi le dezvoltă, sugerând ca dominantă în cadrul concepției amintite tendința românului de a raporta la mână viața voliționlă (într-o paradigmă în care viața intelectuală este raportată la cap, iar viața emoțională şi afectivă la inimă).Astfel, există o serie de expresii compuse cu verbul ,,a avea", care adaugă mâinii un epitet, sintagma rezultată (semnificând o anumită însuşire) fiind suficientă pentru a caracteriza un individ al comunității din punct de vedere moral. Cineva poate să aibă ,,mână bună'', e ,,bun de mână", şi atunci este socotit norocos şi aducător de noroc pentru alții, sau poate avea ,,mână sacră'', şi atunci e lipsit de noroc, pe ce pune mâna iese rău. ,, Mâna largă'' îl caracterizează pe cel darnic, cea ,,spartă'' pe risipitor, iar ,,mâna scurtă'' pe cel zgârcit sau care n-are trecere. ,,A avea mână lungă'' se spune despre cel lacom şi apucător, dar şi despre cel care are trecere oriunde. Îndemânarea sau lipsa de îndemânare în a face ceva este prinsă în sintagma ,,a avea mână uşoară'' sau, dimpotrivă, ,,mână grea''. Despre moaşa care se pricepe la moşit, de pildă, se spune că e uşoară la mână.

Un scurt inventar al gesturilor mâinii valorizate în proverbe şi zicători poate contura un sistem de conduită în societate circumscris unei mentalități specifice şi guvernat de câteva valori fundamentale ca cinstea, sârguința, vrednicia, statornicia, solidaritatea umană, înțelepciunea, chibzuința. Astfel, omul, atâta timp cât trăieşte (într-o ecuație viață = muncă aceasta s-ar traduce prin ,,cât va da din deget") trebuie să fie activ, să lucreze (,,să dea din mâini şi din picioare''), pentru că munca e secretul supraviețuirii (,,cine dă din mâini nu se îneacă''). Se recomandă să-ți faci singur treaba, să lucrezi cu mâna ta, căci ,,e rău când aştepți la mâna altuia'', şi de cele mai multe ori ,,mâna altuia nu te scarpină cum îşi place''. Acolo unde este mult de muncă, oamenii se mai ajută între ei, căci ,,multe mâini fac sarcina uşoară''. Mai ales între rude, vecini şi prieteni trebuie să fie ajutor şi înțelegere, căci e bine ,,a merge mână-n mână cu cineva''. Dacă munceşti, ai pentru tine şi ai şi de dat la alții. Un om ,,cu dare de mână'' îşi permite, şi e chiar indicat, să cunune şi să boteze cît mai mulți ,,fini'' şi să-i dăruiască (adică să le facă daruri) după putere pe cei mai puțin înstăriți. Făcând aceasta, e bine văzut de comunitate, dar şi de Dumnezeu, căci milostenia îi e plăcută. Cel înstărit şi ,,cu dare de mână'' dă ,,cu amândouă mâinile", din toată inima, în vreme ce alții, poate mai înstăriți, dar zgârciți şi lacomi, "dau cu o mână şi iau cu amândouă".

,,A fi ager la mână", adică iute la treabă, şi ,,a-şi face mână bună'' (adică nume bun) în sat e de dorit, pentru că altfel, dacă stai toată viața ,,cu mâinile în sân'', "ajungi ca degetul", adică sărac lipit pământului. Şi dacă ajungi la vârsta de însurat sărac de ,,n-ai pe ce pune mâna'' în gospodărie, că nu se uită nici o fată la tine când eşti ,,cu mâinile goale'' (adică fără bunuri şi fără drepturi), atunci "îți muşti din mâini", te căieşti că "ai stat cu degetul în gură'' ca pruncul şi n-ai lucrat nimic. Pentru cel sărac, dar vrednic, se găseşte oricând de lucru la cei cu stare, fără vreun contract scris; e destul ,,a bate palma'' şi înțelegerea-i gata. Cel vrednic, chiar dacă-i sărac, îşi găseşte oricând o fată pe potrivă, nu dintre cele care ,,umblă din mână în mână''. Să fie harnică este singura condiție, impusă implicit, chiar dacă ,,dă şi din mână şi din gură'', şi să nu facă lucrurile ,,pe sub mână'' (pe ascuns). O fată ,,de mâna-ntâi", care să-l ,,țină în palme'' (să-l îngrijească) şi la bine şi la rău şi să ştie să ,,pună degetul pe rană'' când o avea ceva pe suflet. Că dacă o va prinde că încearcă să-l ,,învârtă după deget'' şi să-i ,,bată în pumni'', ,,râzând în pumni'' (pe ascuns) de ce bărbat prost are, îndată ,,îl va mânca palma'' şi-i va ,,da palme scobite'' s-o potolească şi să ştie cine-i stâlpul casei. Dar dacă va fi femeie de treabă şi ,,merg mână-n mână'' (se înțeleg), vor munci amândoi ,,cot la cot''(fiindcă, se ştie, ,,cu mâna închisă muşte nu prinzi''), vor avea spor în casă şi vor fi cinstiți în sat, ca o casă de gospodari [Zane 1897].

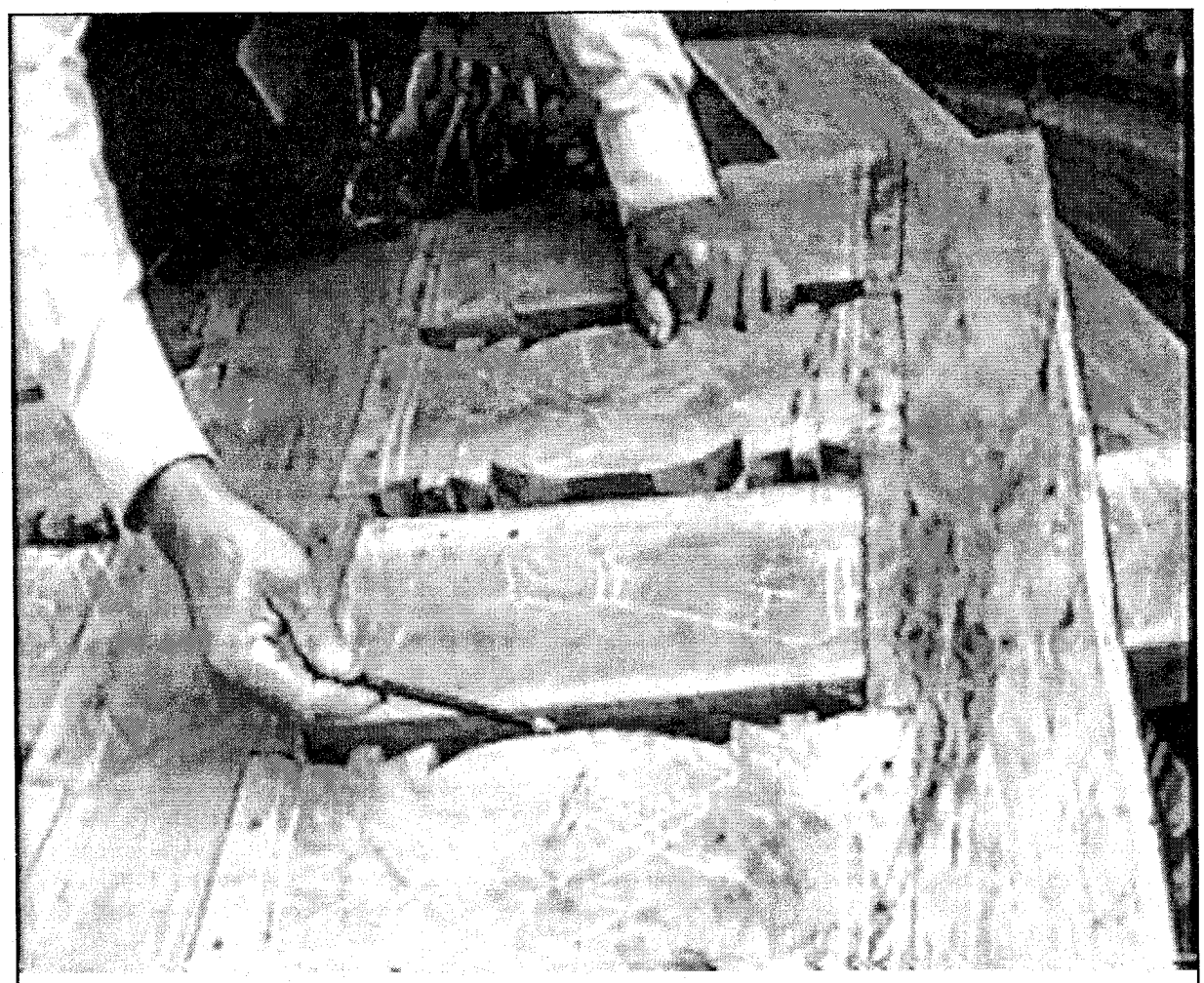
În altă ordine de idei, se poate observa că alcătuirea mâinii a furnizat țăranului nu numai arhetipuri de ideologie (cum s-a văzut mai sus ,,ca-n palmă'', vorba proverbului), ci, în primul rând, cele mai sigure şi mai la îndemână (în sens etimologic!) unități de măsură pentru spațiu, volum, cantitate şi chiar durată : brațul, palma, pumnul, degetul şi cotul. Astfel, o suprafață mică e desemnată ca ,,o palmă de loc'', un lucru poate fi lat sau lung, ,,de atâtea palme'' sau ,,de câteva degete'', cantitatea poate fi apreciată prin ,,un braț de...", ,,un pumn de...." sau mai mulți (adică atâta cât poate conține mâna închisă sau brațele împreunate), mărimea unui obiect poate fi ,,cât pumnul'' (ceea ce poate însemna foarte mic sau foarte mare în funcție de obiectul raportat la pumn), o mulțime mică de oameni e percepută ca ,,o mână de oameni'' sau, altfel spus, atât de puțini încât ,,îi numeri pe degete'', iar ceea ce se face într-un timp foarte scurt se face ,,cât ai bate din palme''.

Mâna este valorizată nu numai ca dimensiuni şi din perspectiva a ceea ce poate conține, ci şi calitativ, în raport cu poziția sa naturală şi consacrată. Diferită de la o cultură la alta, de la o tradiție la alta, polarizarea mâinii determină consecințele fiecărui act. Orice activitate a mâinilor, fie în sens material, fie în sens spiritual este supusă unui dualism corespunzător bipolarității bine/rău, lumină /întuneric, care structurează şi sub semnul căreia stă lumea în sistemul credințelor poporului român. Țăranii gândesc că ,,tot ce e bun faci cu dreapta, stânga nu-ți aduce bine''(inf., Poiana-Mărului, Braşov). Există în acest sens o deosebire calitativă profundă între dreapta şi stânga. Încărcătura pozitivă a dreptei şi cea negativă a stângii este preluată şi etimologic şi se manifestă la cele mai diferite niveluri, de la cel mai concret, fizic, la cel intelectual, estetic sau al deprinderilor manuale. În latină, *dextera (dextra)* era substantiv şi desemna în primul rând mâna dreaptă, dar şi mâna în general (era deci folosit ca termen generic pentru mână, alături de *manus*). Dacă ținem la precizia terminologică, faptul denotă că *mână* însemna de fapt *mâna dreaptă*. Semnificația acestei denominări nu mai trebuie subliniată, şi ea s-a conservat ca atare şi în românește în sistemul tradițional de semnificații. Stânga, în schimb, avea un regim aparte: latinescul *sinistra* (care a dat, pe altă cale, adj. românesc *sinistru, -ă,* cu toată conotația sa de rău irațional şi terific), era adjectiv şi însemna ,,groaznic', ,,înspăimântător", desemnând mâna stângă doar în asociere cu *manus* : mâna stângă era *manus sinistra.*

Sistemul popular de credințe înregistrează o dominanță clară a dreptei. În sens strict trupesc, această dominanță constă în putere, explicată şi justificată fie prin argumente de ordin natural (ca un dat biologic, o înclinare firească, sau ca un dat universal, înscriindu-se în ordinea cosmică a naturii), fie prin argumente de ordin spiritual, de filiație creştină (dreapta fiind mâna care închipuie semnul sfânt al crucii, este mâna binecuvântării). Puterea mâinii stângi (pentru că ea există, la cei stângaci, rău priviți în societatea tradițională) este semn de vrăjitorie, pentru că folosirea ei ca echivalentă a dreptei merge contra firii. Mâna dreaptă binecuvântează, miluieşte şi pedepseşte, în opoziție cu stânga care prin poziție şi rezultat al acțiunii e impură, e mâna blestemului. Predeterminarea negativă şi punerea în relație cu magicul a mâinii stângi este susținută şi de faptul că stânga este mâna în care se citesc viitorul şi bolile.

Polarizarea firească, naturală a mâinii în dreapta îndemânatică, mâna care orientează, pune pe drumul cel bun (*în-dreaptă*) unealta sau arma, şi stânga neîndemânatică şi mai puțin eficientă, a generat diferite sensuri ale cuvântului drept ,,desemnând abilitatea manuală, dreptatea unui raționament, norma juridică, francheța caracterului, puritatea intențiilor, îndreptățirea unei acțiuni, într-un cuvânt, tot ceea ce face, fizic sau mistic ca o forță să se ducă <<drept>> către țelul ei" [Caillois :49]. Pentru țăranul român dreapta este activă şi benefică. Tot ceea ce se face cu mâna dreaptă şi pe dreapta e benefic, rodnic, eficace şi creator. Orice acțiune se începe cu dreapta/pe dreapta. În primul rând, dreapta e mâna care închipuie crucea, gest ce deschide orice faptă. Mâna sărutată în semn de profund respect cuvenit celor mai în vârstă (de către tineri bătrânilor), în semn de iertare (de către tinerii care se căsătoresc părinților şi socrilor sau de către rude şi apropiați mortului) sau în semn de mulțumire pentru binele făcut (de către ,,nepoată'' moaşei sau de către fini naşilor, părinți spirituali) este dreapta . Cu dreapta blagoslovesc părinții fata care părăseşte casa prin căsătorie, cu dreapta se împarte pomana, cu dreapta îşi primeşte mirele mireasa din mâna dreaptă a naşului (gest de încredințare). Cu dreapta se încredințează tinerii miri de darurile pe care şi le fac reciproc. Prescripțiile privilegiază dreapta şi la nivel de potențialitate, de influențare pozitivă. De exemplu, copilul nu trebuie ,,aplecat'' (pus să sugă) cu mâna stângă, ci cu mâna dreaptă. Astfel, el va lucra toate cele cu mâna dreaptă (adică bine şi eficient).

În sensul celor discutate până acum este întrebuințată şi formula ,,a fi (cuiva) mână dreaptă'', ceea ce înseamnă nu numai a-i fi indispensabil, ci mai ales a-i fi indispensabil cu maximum de eficacitate, în sens pozitiv, benefic.



Cruce în lucru - Atelierul meşterului Ion Mustețea, Salcia, Dolj (1994) - Arhiva Centrului Creației Populare Dolj

Bibliografie:

1. Marc Augé 1995. *Religie şi antropologie*, Bucureşti, Jurnalul Literar.
2. Teodor Baconsky 1996. *Etica mâinii* în *Iacob şi îngerul*, Bucureşti, Anastasia.
3. Luc Benoist 1995. *Semne, simboluri şi mituri*, Bucureşti, Humanitas.
4. Jean-Marie Brohm,1989. *Philosophie du corps: quel corps?* în *Encyclopedie Philosophique Universelle*, vol.1, Paris, Presses Universitaires de France.
5. Marcel Jousse 1974 *L'anthropologie du geste*, Paris, Gallimard.
6. Ovidiu Papadima 1995. *O viziune românească asupra lumii*, Bucureşti, Editura Saeculum I.O.
7. Romulus Vulcănescu 1964. *Figurarea mâinii în ornamentica populară românească* în *R.E.F.*, nr. 3.
8. Iuliu A. Zanne 1897. *Proverbele românilor*, Bucureşti, Editura Librăriei Socec&Comp.

Centrul Județean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Oralitatea cărților populare în medii țărănești

Laura Jiga
Institutul de Etnografie și Folclor "Constantin Brăiloiu", București

Vom continua discuția despre relația între scriere și oralitate, din perspectiva mecanismelor comune de funcționare (creare și transmitere) a *cărților populare*, pe de o parte, a faptelor folclorice, pe de altă parte. Perioada de care ne ocupăm este cuprinsă între secolele XVII și începutul secolului XX. În articolele publicate în ultimele două numere ale revistei am abordat chestiuni legate de fenomenele de "variabilitate" și "anonimitate" al celor două forme de exprimare culturală, interesându-ne în ce măsură și cum cele două concepte au aplicabilitate asupra celor două forme. În definirea a ceea ce am numit *spațiu literar hibrid*, scris-oral, specific societăților românești țărănești din perioada mai sus delimitată, nu poate fi eludată discutarea "oralității", la prima vedere opusă "livrescului", prin urmare criteriu tranșant de delimitare a literaturii scrise de cea orală.

Pătrunderea și difuzarea literaturii scrise în circuit oral folcloric necesită discutarea aspectelor legate de itinerariile cărții și apoi de modalitățile specifice prin care conținutul cărților pătrundea în bagajul informativ al mediilor orale, într-adevăr preponderent analfabete.

Cartea era transportată pe itinerarii care acopereau arii largi de difuziune, în desagii colportorilor ambulanți, călugări traducători, copiatori, sau, pur și simplu negustori care își desfăceau marfa la iarmaroace, hramuri etc. Cartea era cumpărată individual (spre a fi citită, de către cei care posedau instrumentul citirii, ori donată), sau de către întreaga comunitate, fie de la acești negustori, fie prin comenzi efectuate copiatorilor ținuți cu masă și casă de către beneficiar(i) pe toată durata procesului de copiere.

Raritatea exemplarelor, dificultatea și costul ridicat de obținere a acestora, ca și statutul ei special acordat de indivizii comunităților tradiționale, făceau din carte un obiect de preț, păstrat adesea în spațiul sacru al casei, lângă icoane și lăsat moștenire urmașilor. Circulația cărții se producea, așadar, orizontal și vertical, din generații în generații, încadrând-o circuitului tradițional.

Să vedem cum ajungea *conținutul* cărții în circuitul oral de informare.

Un caz aparte, prin care se poate urmări relația intimă a cărților culturii comune cu mediile receptoare, îl reprezintă practica lecturii publice. Rolul ei se evidențiază, îndeobște, pentru a explica accesul textelor scrise în medii analfabete. Având în vedere comunicarea interactivă a unui mesaj

Păzitul ritual al fântânilor, Ciupercenii Noi, Dolj (2002) - Foto: Marian Nicolae - Arhiva Centrului Creației Populare Dolj

formalizat, stabilită pe parcursul derulării lecturii în fața unui auditoriu, o vom asimila performării de tip folcloric, prin aceasta considerând-o nu simplu canal de transmitere a textelor scrise, ci și constituent al spațiului literar hibrid.

"Studiile istorico-literare scot în evidență fenomenul lecturii publice, deci orale, până în plin Ev Mediu" [Marino 1997:52]. Aceasta presupune o cultură a scrisului în medii analfabete. "Pentru a înțelege această cultură nu trebuie să credem că accesul la textul scris este pretutindeni și întotdeauna o lectură individuală, tăcută, solitară, care presupune neapărat alfabetizare" [Chartier 1997:21]. Imaginând cadrul unei lecturi în comun, Roger Chartier o "descria", pentru secolul al XVII-lea: "În lungile seri de iarnă, cineva va citi, timp de jumătate de ceas, celor din casă adunați laolaltă, vreo viață de sfânt sau un capitol din Biblie"[Chartier 1997:257]. Cărțile s-ar fi citit, prin urmare în șezători sau în cadru familiar.

În ceea ce privește cultura română, îndemnurile și însemnările laterale de pe manuscrise atestă practica ascultării textelor, începând încă din secolul al. XVII-lea; pe manuscrisul unui copist din Moldova, secolul al XVIII-lea, găsim: "într-a cui mână va intra această carte să o iubească și să **cetească între oameni** (s.n)...." [Velculesu 1984:70]. Despre citirea cărților populare, avem consemnarea logofătului Matei Voileanu care notează pe un manuscris al "Pildelor filosofești", din 1760, că "avea obiceiul să citească cu glas tare cele scrise de mâna lui țăranilor adunați pe prispa casei, în zilele de sărbătoare"[Duțu 1986:51]. La începutul secolului următor, Ion Heliade Rădulescu își amintea cum erau citite cu glas tare cărți populare în fața mulțimii de oameni care asculta cu atenție [Heliade Rădulescu 1862:11]. În jurul anului 1800, Blaga Petru din Chistag, Țara Crișurilor, a scris pe un manuscris al "Cărții de înțelepciune", copiat în 1682, că a citit-o "tătă, din doscă în doscă (...), să o știe spune înaintea cinstitului norod" [Dudaș 1986:169]. Exemplele se înmulțesc pe măsură ce ne apropiem de începutul secolului XX, ceea ce atestă o continuitate a practicării lecturii publice. Începând cu secolul al XVIII-lea, când scrisul devine o meserie și un mijloc de subzistență, numărul copiatorilor, legătorilor și tipografilor de proveniență rurală crește, ceea ce deschide posibilitatea ca ei înșiși să fi fost "actanți" principali ai lecturii publice.

Atestările practicii la începutul secolului XX, conform căreia cititorul, țăran știutor de carte, "spunea" din carte ascultătorilor țărani, posibil să fi urmat modele anterioare. Odată cu intensificarea procesului de alfabetizare a populației României și în conformitate cu transformările societății care au afectat modul ontologic tradițional, lectura în comun iese din uz *.

Reluăm ideea trăsăturilor comune ale performării folclorice, cu lectura cu glas tare, efectuată de un cititor în fața unui grup ascultător. Avem, din nefericire, foarte puține descrieri ale acestui eveniment, iar, în cazul în care apar, au caracter mai degrabă aluziv/sugestiv. Datele puține cu care putem opera nu ne permit analiza profundă a relației lectură în comun – performare folclorică. Nu știm în ce consta sincretismul între limbajele verbal și gestual prin care cititorul, cu glas tare, își construia performarea. Nu știm care erau și cum se manifestau intervențiile auditoriului. Singura consemnare a participării ascultătorilor la actul lecturii este de ordin afectiv: citirea "caldă" a lui Gheorghe Fodoroș, țăran de 77 din Drăguț, stârnea "de multe ori ascultătorilor emoții până la lacrimi"[Cazan 1947:4]. Nu știm sub presiunea căror impulsuri, interioare sau exterioare, cititorul oferea tipul acesta de lectură. Cu statut de simple presupoziții, putem subordona practica lecturii publice unor necesități de ordin educativ, ideologic, poate chiar propagandistic, toate constituite în intervenții externe asupra mediilor rurale. Însă, nu putem nega a priori un posibil impuls interior al cititorului care, aflat încă sub influența oralității, simțea nevoia de a auzi ceea ce citește, de a se auzi citind. Nu putem înlătura nici pura curiozitate a oamenilor asociată prestigiului social (și economic) al "știutorului de slove", centru coagulant al adunării. Modul de viață tradițional presupunea ocazii de petrecere în comun a timpului, sărbătoresc sau nu. Putem bănui că în asemenea condiții, un cititor solitar, retras în singurătatea lecturii, trezea suspiciuni, înlăturate în cazul în care practicarea lecturii se desfășura "împreună". Pe de altă parte, ne întrebăm asupra unor modele instituționalizate ale lecturii cu glas tare în societățile tradiționale, anterioare secolului al XVII-lea. Practica lecturii publice pare să aibă origini îndepărtate în timp, prima consemnare a sa datorându-i-se Sfântului Augustin, care o pomenește în Confesiunile sale (Confesiuni, VI., III), în legătură cu citirea unor texte religioase. "În cultul liturgic ortodox, în afară de cărțile

Telemăsluiri întru tradiție

Cornel Ducan
Muzeul Olteniei, Secția de Etnografie Craiova

Folosirea tradiției în scop propagandistic este o practică veche. Jurnalele de știri și documentarele anilor premergători ultimului război mondial ne relevă o Germanie aflată în fastuoase defilări: bărbați și femei bine hrăniți, în cohorte milităroase, etalează cu supermândrie uniforme, însemne naziste și costume tradiționale. De ziua recoltei (1932), ariene tinere, zdravene și ...blonde, secondate de tineri mai mult sau mai puțin blonzi, dar uniformizați de pantalonii scurți și de tanțoșe pălării bavareze, intonează cu ardoare șlagăre și cântece populare. Ideologia subordonează tradiția în care descoperă încă o dată puritați identitare și mărcile naționalismului.

Mama Rusia procedase la fel chiar mai devreme. Se "inventaseră" deja grandioasele ansambluri de cântece și dansuri. Rubașca, cizmele și cazaciocul, ca simboluri ale bunăstării și veseliei de pe ogoare, hrăneau de fapt ideologic sărăcia, mizeria și ascundeau crima. Romanii aveau parte pentru îndulcirea condiției lor sociale de spectacole de gladiatori, sovieticii de armonică și dansuri acrobatice.

Nici în România interbelică lucrurile nu stau altfel.

Din câte ne-am dat seama, grație Arhivei Naționale de Filme, Carol al II-lea este precursorul uriașelor spectacole în aer liber în care actorii sunt fie copii, fie tineri atletici, fie țărani înveșmântați în port popular. Țăranul și proiecțiile lui culturale erau redimensionate și puteau sluji corespunzător intențiile politice.

Aservirea tradiției de către ideologic atinge culmi în perioada celebrului festival de imnuri și osanale.

În timp ce satului românesc i se pusese gând rău și chiar se trecuse la teroarea buldozerului, țăranul cel împăcat cu sine era purtat de caravana "Cântării României" și pus să se manifeste artistic pentru clasa muncitoare și pentru partid, dar nu așa cum ar fi vrut el și cum o făcuse de veacuri, firesc și natural, ci într-un context care elimina, peria tot ce nu era convenabil. Ceea ce mai rămăsese din televiziune nu putea decât să execute ordinele și să se conformeze ideologic și propagandistic.

După Revoluție însă a urmat o altă redescoperire a tradiției. Televiziunile s-au întrecut să ne prezinte obiceiuri, credințe populare, cântece etc.

Numai că bună parte din cele prezentate au fost și sunt în continuare false, circumscrise, de regulă, unei artificialități care decontextualizează etnofactul în raport cu realitatea etnografică.

Teletrucuri

Etnologul, etnograful, folcloristul își formulează profesia și pe baza unei deontologii care conștientizează și definește raportul cu performerul și implicit cu faptul de înregistrat, cercetat, și își pun problema dacă lumea descrisă (recreată în ultimă instanță) nu este cumva și subiectivă.

Se pare însă că televiziunile evită sistematic orice precept deontologic atunci când este vorba de tradiții. Se pornește, probabil, de la premisa că oricum camera de luat vederi este fidelă realului. Numai că, de cele mai multe ori, telefilmul etnografic este de fapt o regizare, un fals până la urmă. Filmarea nu are loc în timpul concret al performării (*hic et nunc*), ci cu ceva vreme înainte. Am avut surpriza să constat că un obicei din centrul Olteniei, care angrena ceremonial întreaga comunitate, devenea prin înregistrarea *antefactum* un simulacru derizoriu. În locul unei cuprinderi comunitare exemplare, în locul sincretismului profund al limbajelor, un surogat penibil: trei, patru gospodari luați *volens-nolens* de la treburile cotidiene și puși să îndruge verzi și uscate și să se joace de-a tradiția.

În general, filmele etnografice ale televiziunilor vizează cu precădere insolitul; redactorul sau realizatorul TV nu este interesat să certifice (mai ales prin imagine) funcționalitatea și sensul unei culturi, ci, mai ales, să surprindă ce nu s-a mai văzut, spectaculosul. Așa se face că polisemanticele structuri etno-folclorice, validate de grupurile sociale rurale, sunt minimalizate de ochiul de sticlă. Într-un reportaj despre Lăsatul Secului, undeva în Oltenia, singurul "act ritualic" care l-a interesat pe realizatorul TV a fost... călcatul pe picior.

Alteori, de dragul unei imagini frumoase sau de dragul unei narații și mai interesante, realizatorul TV improvizează și nu contează dacă improvizația ține sau nu de registrul tradiției. De dragul unui scop estetic în sine (vezi și cunoscuta expresie: "a da bine în cameră") actanții și performerii sunt siliți să se miște în afara ordinii consuetudinare.

Țăranii cei păgâni

Într-o carte recentă, o tânără cercetătoare etnolog semnala faptul

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

canonice, se folosesc şi texte cu conţinut instructiv din unele cărţi necanonice ale Vechiului Testament (...). Învăţăturile Apostolilor erau scrise la început în Epistolele care circulau de la o comunitate creştină la alta, unde se citeau, contribuind la luminarea şi întărirea credinţei în Hristos"[Branişte 1993]. Citirea Cărţilor sfinte (a se ţine cont de faptul că ne referim la o religie a cărţii), integrată contextelor rituale, conferea actului lecturii conotaţii sacre, suficient de puternic resimţite încât să ofere modele transferate ulterior şi asupra contextelor nerituale de citire a cărţilor laice.

Performarea folclorică are un caracter polifuncţional. Ponderi ale funcţiilor de informare, de evocare, de divertisment, catartice etc. diferă, corespunzător categoriilor folclorice performate.

Ne întrebăm asupra unor relaţii de transfer de sacralitate dinspre acţiunea citirii publice rituale spre povestitul oral, operată în cazul basmelor, de exemplu, despre a căror *performare* (nu conţinutul strict al naraţiunii) ştim că avea valori rituale apotropaice.

Bibliografie:

1.Adrian Marino 1997. *Bibliografia ideii de literatură*, vol. 5, Cluj-Napoca, Editura Dacia.

2 Roger Chartier 1997. *Lecturi şi cititori în Franţa Vechiului Regim*, Bucureşti, Editura Meridiane.

3 Ibidem .

4. Cătălina Velculesu 1984. *Între scriere şi oralitate*, Bucureşti.

5.Alexandru Duţu 1986. *Coordonate ale culturii româneşti în secolul XVIII (1700-1821)*, Bucureşti, Editura Pentru Literatură.

6. Ion Heliade Rădulescu 1862. *Încercările şi dispoziciile mele de poesie*, în "Curierul de ambe sexe" , ed II, Bucureşti.

7. Florian Dudaş 1986. *Manuscrise medievale româneşti din Crişana*, Timişoara.

8. Ion Cazan 1947. *Literatura populară*, în "Drăguţ. Un sat din Ţara Oltului (Făgăraş). Manifestări spirituale", Bucureşti.

9. Ene Branişte 1993. *Liturgica generală*, Bucureşti.

Note:

* Nu ne referim la "saloane" şi cenacluri literare, unde este vorba de un fenomen diferit, plasat pe alte coordonate culturale.

Povara discursului

Nora Vasilescu

Centrul Naţional al Creaţiei Populare Bucureşti

Legătura cercetător-subiect, redusă la aspectul studiului este pe cale să moară. Nu este o invenţie chiar recentă acest deces. De câteva zeci de ani, în antropologia americană şi vest-europeană faptul se teoretizează*. Bunul sălbatic a devenit pe nesimţite vecinul nostru de palier şi, dacă studiul nu se poate face / aprecia ignorând repetatele sale inundaţii sau petreceri zgomotoase, nici premisa conform căreia el nu citeşte ceea ce noi scriem nu mai e doar pusă la îndoială, ci răspândeşte din ce în ce mai puţin discreta aromă a scheletelor din dulap.

A teoretiza fenomenul pare însă a nu mai fi destul. Premisa lipsei reciproce de responsabilitate căzând, o bună parte a eşafodajului pe care munca noastră se bizuie se clatină ameninţător fără ca o anume reţetă infailibilă de consolidare să fi venit de undeva. Numai studiile individuale puse cap la cap ar putea să dea o idee despre strategiile asumării pe care le putem, eventual, şi diferenţia, adopta.

Secretul profesional capătă, în acest secol, dimensiuni diferite nu doar în funcţie de emiţător, ci mai ales de masa receptoare. Pare suficient, de exemplu, să operăm cu iniţiale când dăm memoratele unei persoane, dar transparenţa acestei discreţii devine inoperantă când studiul ajunge în mijlocul însuşi al grupului studiat. Epica faptelor, relaţiile interpersonale nu se pot camufla astfel faţă de chiar persoanele naratoare şi consecinţele pentru mediul care primeşte această proză pot fi, la rigoare, devastatoare.

Iar comunităţile cercetate cer aceste rezultate. Nu o dată le caută singure, sunt avide să se vadă în oglinda pe care cercetătorul, fie că vrea, fie că nu, prin însăşi exersarea meseriei sale, le-o pune în faţă. E iluzoriu, pe de altă parte, să ne imaginăm că această influenţă, consecinţele interacţiunii, pot fi anulate. Orice om de ştiinţă modern, raţional şi dispus să-şi accepte condiţia nu poate spera decât la o moderare a rezultatelor.

Apoi, dacă circulaţia publicaţiilor de specialitate are încă o putere de penetrare relativ redusă, cercetătorul se confruntă din ce în ce mai mult cu nevoia marilor publicaţii, de tiraj global, pentru rezultatele muncii sale. Într-o formă uşor modificată, literaturizată, revistele mari, televiziunile, scenele reflectă cererea publicului de a-şi vedea transpusă public individualitatea. Iar, pentru etnolog, aceasta reprezintă o dublă tentaţie: cea a unui venit suplimentar, cu atât mai atractiv cu cât ţara e mai săracă, cât şi cea a puterii pure. Un etnolog care apare sistematic la diverse posturi de televiziune sau care susţine rubrici în publicaţii de larg tiraj are un număr considerabil de avantaje indirecte pe care credem că nu mai e cazul să-l detaliem.

Este un punct de maximă alunecare în existenţa profesionistului şi numai un discernământ foarte fin poate salva lucrurile. Fiindcă, dacă orice discurs este text, iar orice text este putere, în cazul televiziunilor, spectacolelor, publicaţiilor de mare penetrare, discursul este prin definiţie artă. Nu e profitabil să reluăm aici infinita dispută estetică: artă majoră /minoră, însă ceea ce i se cere etnologului pe acest tărâm este să-şi îmbrace rodul cercetării în hainele esteticului, chiar de-ar fi vorba numai despre retorica aparitiei televizate care prezintă Mărţişorul.

Or problema dureroasă de care ne lovim aici este contrastul dintre cerinţa de obiectivitate (fie şi numai ca tindere) a discursului ştiinţific şi amoralitatea completă a artei cu privire la diferenţa adevăr / neadevăr. Ficţiunea nu o simte, această diferenţă nu trebuie s-o simtă şi nu are de fapt vreo responsabilitate faţă de ea. Etnologia, în schimb, mai mult decât o disciplină, e o responsabilitate.

Să-i ceri etnologului, antropologului să se abţină complet de la astfel de prezenţe e probabil nerealist. Deşi, în fond, magistratului i se interzice apartenenţa politică pe criterii asemănătoare. Situaţia ar trebui însă, probabil, să devină cu mult mai explozivă ca o astfel de cerinţă să se poată formula. În momentul de faţă, un deplin acord intern cu propria conştiinţă şi cu amintirile de pe teren este, de bună seamă, singura grilă de cenzură care se poate cere. Protecţia subiecţilor cercetaţi, priviţi nu doar profesionist, nu doar ca o comunitate globală, ci mai ales ca indivizi distincţi, vii şi cu o viaţă la fel de complexă (şi importantă în complexitatea ei!) ca a oricăruia dintre noi, trebuie să rămână principiu fundamental al generării oricărui fel de discurs public.

Pe de o altă parte, comunitatea ştiinţifică se confruntă simultan cu un număr în creştere de comenzi de cercetare. Potenţialul turistic, artistic, de spectacol, de privelişte, istoric, ori pura vanitate sunt mobiluri care fac comunităţile să ceară a fi studiate, luate în considerare şi, la urma urmelor, sfătuite astfel în ceea ce priveşte liniile de urmat în viitor, într-o dezvoltare pe care toţi şi-o doresc. Cum acest tip de studii este plătit, tentaţia de a scoate în evidenţă ceea ce comunitatea are (sau crede că are) mai bun sau mai "făţos" nu este de neglijat, atât în ceea ce-l priveşte pe cercetător, cât şi pe subiecţii săi. Legea cererii şi a ofertei nu poate să nu influenţeze discursul final al specialistului. Şi tot numai propria conştiinţă, o introspecţie fără menajamente, propria grilă de valori poate modera relaţia dintre cel de afară şi cel dinăuntru. Lucrurile sunt însă delicate, cu atât mai mult cu cât statul se derobează progresiv de cheltuielile cercetării care, invers proporţional, intră în sarcina autorităţilor locale. Acestora din urmă nu li se poate pretinde o obiectivitate deplină în raport cu locurile din care provin şi nici cu micile comunităţi în relaţie cu care funcţionează. Riscul priveşte atât lipsa unei priviri sintetice, comparative asupra diverselor regiuni ale ţării, cantonarea într-o zonă artificial delimitată de interesul material sau numai subiectiv al acestor autorităţi locale, cât şi corectitudinea însăşi a concluziilor specialistului.

Nu în ultimul rând se pune problema asigurării neutralităţii disciplinei faţă de posibila utilizare politică sau religioasă a materialelor pe care noi le producem. Ca ins interesat în primul rând de povestire resimt această posibilitate poate chiar cu o mai mare acuitate decât colegii preocupaţi de rituri sau de lirică, să spunem. Etnologia, folclorul, antropologia culturală - oricum am vrea să ne autodefinim - produc informaţie îngrijorător de similară cu rapoartele fostei securităţi. Cine şi cum, la ce date poate avea acces într-o arhivă în aşa fel încât, la nivel ştiinţific, să ne menţinem discreţia, cât şi transparenţa? Şi, dacă nu se înţelege din rândurile de mai sus, o spun şi direct: nu zidul chinezesc este soluţia care mi se pare fezabilă, ci discernământul, atenţia şi, până la urmă, bunul simţ inteligent.

Între proprii subiecţi, publicul general şi putere, disciplina trebuie să-şi joace cartea cu finete. Şi, în lumea modernă, lucrul nu mi se pare imposibil, ci doar - ca în atâtea alte cazuri - mai complex decât s-a crezut.

Note:

* Mă mulţumesc cu un singur exemplu: "Una dintre premisele majore pe care discursul antropologic s-a bazat până ieri numai, aceea că subiecţii şi audienţa lui erau nu doar separabili, dar şi deconectaţi moral, că primii trebuiau descrişi fără să ne adresăm lor vreo clipă, iar ceilalţi informaţi, dar nu implicaţi, s-a dizolvat în cea mai mare măsură (Clifford Geertz, *Works and Lives.The Anthropologist as Author.* Stanford University Press, California, 1988).

că într-un sat de lângă Cluj, izolat şi îmbătrânit, o echipă a televiziunii naţionale, realizase în anul 2000 un "reportaj-bombă". Peste noapte, aşezarea cea paşnică şi uitată de lume, intrase în atenţie prin grija televiziunii care decretase cu argumente filmate că satul acela era un sat al vrăjitoarelor [Burghele 2000]. Cazul nu este singular, căci subiectele predilecte ale scurt-metrajelor televiziunilor sunt cele de senzaţie: adică cele referitoare la omul-lup, la iele, la vrăjitorii de tot felul. Orice product cultural tradiţional este catalogat ca fiind foarte vechi, evident, precreştin. Ţăranii trăiesc, care va să zică, într-o instituţionalizare creştină, dar se raportează sistematic la magie şi la demonisme: se transformă în lupi când este lună plină, îşi dezgroapă morţii şi le înfig andrele în inimă ca să nu se transforme în strigoi. Am putea crede văzând teleexprimările etnografice că ţăranul este creştin doar de formă şi trăieşte încă ancorat sufleteşte într-un deplin univers păgân. În acest context, supărarea ţăranilor pe ochiul perfid de sticlă este cât se poate de justificată. Aceeaşi supărare trebuie s-o împărtăşească şi specialiştii care constată falsitatea şi pericolul teledemersului.

Într-un alt film, de la un post privat, o echipă complexă caută semne ale "strigoizării" într-un sat din Oltenia, la fel de liniştit şi de depopulat ca şi cel ardelenesc. Imaginile, aşa-zis etnografice, relevă un crepuscul damnat, în care umbre ciudate se furişează după căpiţe de fân ca-ntr-un horror veritabil, pisici şi câini cu priviri sticloase, semne ale demonizării. Nici o imagine, nici un cuvânt despre faptul că biserica din sat are 400 de ani vechime sau că în frumoasa aşezare abundă monumentele creştine din lemn şi că la toate fântânile vezi la loc de cinste icoane ale Mântuitorului sau ale Maicii Precista. Nu. Realizatorul TV are voie să rupă din context orice manifestare a culturii folclorice. Nu-l trage nimeni la răspundere, nici cei pe care îi mistifică, nici propria conştiinţă. Exagerarea unui anumit segment al tradiţiei poate conduce la deformări şi la concluzii eronate. Televiziunile ţin morţiş să descopere arhaicităţi, să releve sâmburii unei mitologii care oricum nu poate fi reconstituită integral.

De dragul senzaţionalului, sistemul culturii tradiţionale îşi pierde coerenţa pe micul ecran, devine fastidios şi uneori frizează futilul.

Folclor şi muzică populară

Cu acribie demonstra un tânăr etnomuzicolog de la prestigiosul institut "C. Brăiloiu" că folclorul trebuie disociat de muzica populară. Prin urmare, folclorul nu avea legile lui proprii şi locul lui cultural bine definit, iar muzica populară ar fi un gen divers care ar cuprinde compoziţii în stil folcloric, manele, cântece de petrecere, romanţe, cântece patriotice, muzică uşoară şi care se bucură de o largă audienţă" [Lupaşcu 200]. Acceptând consideraţiile autorului citat, ne exprimăm regretul că în asemnea condiţii de definire şi clasificare, folclorul românesc rămâne doar obiectul de studiu pentru specialişti sau pentru cei care vor să se iniţieze în domeniu.

Massmedia video autohtonă argumentează suficient afirmaţia de mai sus. Doar la radio mai avem plăcerea să ascultăm emisiuni de folclor, căci televiziunile, cu rare excepţii, se complac în a organiza fastuoase programe şi spectacole după un tipic vetust şi artificial peste măsură. Chiar şi longeviva emisiune care-şi înveşmântează comentariul stereotip cu vocabulele glie, vatră, străbun, strămoşesc, tezaur etc a fost şi rămâne o scenă a "compoziţiilor în stil folcloric", pe care, este adevărat, urcă şi solişti de valoare care şi-au respectat şi încă îşi respectă profesia.

Regele...sultan

Oltenia folclorică a fost şi este în continuare una foarte diversă şi cu exprimări memorabile. Dacă ne gândim doar la performarea baladei în sud şi la culegerile care certifică această performare, avem deja şansa justificării afirmaţiei.

În perioada interbelică, Constantin Brăiloiu înregistra în aceeaşi zonă a Olteniei tarafuri, rapsozi şi lăutari, înregistrări pe baza cărora se poate reconstitui un spaţiu cultural superb prin bogăţia lor. Din păcate, muzicile populare pe care le ascultăm astăzi prin oraşe sau chiar la sate par mai degrabă surogate sentimentale şi de cele mai multe ori vulgare.

Explicaţiile privind proliferarea kitsch-ului sunt multe. Ne vom referi doar la una singură. Este vorba despre deserviciile pe care unii solişti profesionişti, mediaţi cu exagerare le-au făcut muzicii populare. În Oltenia, cel puţin, moda cântatului subţiratic şi cu gura rotunjită, moda duetelor desuete a fost, pare-se, impusă în ultima vreme de un interpret care s-a autointitulat pe afişe mari şi pompoase regele cântecului popular românesc. Totul a culminat într-o emisiune prin cablu, când regele a devenit...sultan şi preţ de o oră a lălăit orientalisme. Halal!

În loc de concluzii

Cultura tradiţională incumbă semne şi sensuri peremptorii ale identităţii unui popor. În permanenţă însă, a existat şi există pericolul ca acest summum cultural să fie aservit ideologic, măsluit, trunchiat. Prin noiembrie 1989, UNESCO adopta un program complex care viza protejarea, conservarea şi propagarea acestui segment cultural.

Poate că ar fi timpul ca şi televiziunile autohtone, oricare ar fi ele, să se întrebe dacă nu cumva au oarece responsabilităţi privind întocmirea propriilor discursuri etnofolclorice.

Bibliografie

1. Camelia Burghele 2000. *În numele magiei terapeutice*, Zalău, Limes.

2. Marin Lupaşcu 2001. *De la folclor la muzica populară* în "Suflet Oltenesc" nr.6, Craiova.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Ceremonie, rit,... media sau despre reuşita re-inventării tradiţiei. "Sărbătoarea Trifonului" la Segarcea

Mihai Fifor
Centrul Creaţiei Populare Dolj

"In a ritual, the world as lived and the world as imagined, fused under the agency of a single set of symbolic forms turn out to be the same world..."

Clifford Geertz

Discutam în urmă cu câţiva ani, despre ideea de implant cultural şi despre o recentă modă culturală (în sensul dat de Mircea Eliade)*, aceea a *re-inventării* tradiţiei, analizând un experiment cultural de construire a unui centru de ceramică, experiment dezvoltat de echipa de atunci a Centrului Creaţiei Populare Dolj. Ne întrebam cu acest prilej asupra şanselor de reuşită ale acestui proiect, previziunile noastre, rezultate în urma evaluării strict etnologice a experimentului cu pricina, fiind destul de puţin optimiste. "Cazul concret (de re-inventare a tradiţiei, n.n.) al centrului de ceramică de la Terpezita tinde să contrazică toate legile nescrise ale funcţionării unei comunităţi rurale tradiţionale, iar etnologul va fi tentat să zâmbească în colţul gurii auzind de ideea Centrului Creaţiei Populare de la Craiova. Această reacţie a specialistului în domeniu nu este de condamnat.[...] Iniţiativa Centrului trebuie *citită* aşa cum a fost ea concepută din capul locului: **ca un experiment, un implant cultural**. Orice experiment poate fi un succes sau poate fi un eşec. Cu alte cuvinte, o producţie nouă va fi acceptată de către comunitate numai sub rezerva respectării *modelului* şi când ea îşi dovedeşte funcţionalitatea pentru grupul social de implant. Altminteri, ea rămâne o simplă tentativă, o curiozitate, o invenţie ce va fi respinsă de comunitate." [Fifor 1999].

Din păcate, previziunile s-au împlinit şi proiectul cultural Terpezita a rămas, cel puţin deocamdată, doar o simplă încercare de *inventare* a tradiţiei, presiunea evoluţiei societăţii spunându-şi cuvântul. Dar nu despre Terpezita dorim să vorbim în materialul nostru, acest proiect fiind doar un pretext pentru discutarea unui caz asemănător. La polul opus se află un alt experiment cultural, de data aceasta unul reuşit, experiment care, datorită modului său de evoluţie, merită toată atenţia etnologilor.

Ne referim aici la *Sărbătoarea Trifonului, patronul viilor*, care se desfăşoară anual, la 1 februarie, în localitatea doljeană Segarcea. Reluat ca element ritual-ceremonial de câţiva localnici, în frunte cu actualul primar al oraşului, în 1992, şi demarat ca proiect instituţionalizat de *revigorare* a tradiţiei în 1995, *Trifonul* a pornit de la ideea de a readuce în atenţia segărcenilor o practică rituală extrem de vie înainte de cel de-al doilea război mondial, aceea de sfinţire a viilor prin stropirea cu apă sfinţită de către preoţii comunităţii, pentru ca recoltele să fie ferite de dăunători în timpul anului şi, astfel, mai bogate. Subiectul ar putea părea aproape banal, căci, la urma urmei, această practică este atestată aproape în toate zonele viticole şi pomicole ale ţării, clasica lucrare a lui Simion Florea Marian, "Sărbătorile la români", oferind suficiente mărturii în acest sens. Dincolo însă de pretextul ritual-sărbătoresc al *Trifonului* se coagulează un proces extrem de dinamic de *socializare*, reactivarea unei mărci ceremoniale din fondul pasiv al comunităţii generând un răspuns chiar neaşteptat din partea membrilor săi. Că ritualul este un puternic motor de socializare este un lucru deja cunoscut, surprinzătoare fiind dinamica reacţiei grupului social la *oferta* culturală manipulată de specialişti şi de oficialităţile locului. Pentru că, dacă în 1995 participanţii la ritual erau în jur de 40, anul trecut, în 2001, "organizatorii" (dacă poate fi vorba de organizatori în cadrul unui ritual!) estimau o participare de peste 400 de oameni. La fel de interesant este modul în care norme şi prescripţii rituale, lesne de *uitat* în aproape 50 de ani, se reactivează, la rândul lor, şi sunt preluate cu repeziciune de actori rituali aflaţi la prima lor prezenţă în arena de performare. Înregistrările audio-video realizate de echipa noastră pe teren conţin mărturii suficient de numeroase din partea celor mai bătrâni viticultori ai localităţii, naraţiunile despre *Trifon* alcătuind un solid fundament pentru un posibil studiu de istorie orală. La fel de interesant este modul în care se construieşte noul tip de naraţiune legată de cea mai importantă sărbătoare a locului, ea articulându-se pe mai multe paliere, în funcţie de vârsta subiectului interviului nostru. Astfel, bătrânii au o poveste dublu-articulată, înainte de război şi după revoluţie, cu o secvenţă albă ca interstiţiu, de la care pornesc cei tineri în construirea propriei lor naraţiuni. Cumularea acestor "texte" narative conturează o foarte interesantă *poveste* care se transformă cu fiecare an în marcă identitară pentru comunitate, ea regăsindu-se, în formă concretă, în tipul de relaţii sociale pe care le generează la nivelul oraşului. Deja Sărbătoarea Sf. Trifon devine pretext pentru renegocierea şi reglarea raporturilor de putere din cadrul comunităţii, pe mai multe niveluri. La un anumit nivel, se află actorii rituali, viticultorii, cei care sunt implicaţi direct în performarea ritualului şi cei care deţin şi construiesc *povestea*. Ei controlau, până de curând, tensiunile pe care *Povestea* le generează la nivelul grupului social, dominate de opoziţia ritual/ceremonial, sacru/secular, feminin/masculin. De cealaltă parte, actorii sociali, oficialităţile, care sesizează corect acumularea de capital politic pe care o oferă sărbătoarea şi care încearcă să controleze nivelul său social. Un rol important în economia ritualului îl are biserica, prin preotul care va sfinţi viile, şi care tinde, la rândul său, să domine arena de performare prin autoritatea cu care este învestit.

Cu alte cuvinte, putem vorbi despre *Sărbătoarea Trifonului* ca despre o structură ritual-ceremonială perfect funcţională şi extrem de dinamică, dominantă în aria unei comunităţii aproape inerte la nivel simbolic-cultural. Nu este, la urma urmelor, puţin lucru ca de la simularea rituală din 1992 să se ajungă, în numai 10 ani, la propunerea preotului de a-l oficializa pe Sf. Trifon, altminteri sfânt considerat minor în ierarhia Bisericii Ortodoxe, ca Sfânt patron al oraşului Segarcea.

Şi cum pentru antropolog, o ceremonie colectivă reprezintă o ocazie dramatică, un tip complex de comportament simbolic, vom încerca să *citim* acest proiect în evoluţia sa, pentru că va fi deosebit de interesant de urmărit modul în care negocierea *puterii* în cadrul ritualului conduce la deplasarea rapidă dinspre *rit* spre *ceremonie*, prin desenarea unui nou nivel al sărbătorii, cel politic. Să revenim, însă.

Spuneam că, deşi proiectul a pornit de la ideea dispariţiei şi re-inventării unei tradiţii, modul de evoluţie al lucrurilor ne face să credem că nu putem discuta numai de o marcă rituală pasivă reactivată, ancheta de teren demonstrând cu uşurinţă că nu se poate vorbi despre pierderea unei practici rituale, ea fiind, de fapt, comprimată şi conservată într-o singură secvenţă a complexului ritual de altădată, respectiv sub forma ritului ce se desfăşoară în biserică şi care, iniţial preceda desfăşurarea mult mai amplă din vii.

Întrebat de unde provine apa cu care sunt sfinţite viile, preotul parohiei Segarcea ne răspunde că, de cele mai multe ori, apa este aceea sfinţită la Bobotează, însă, pe lângă aceasta, se foloseşte şi apa pe care o sfinţeşte în chiar dimineaţa Trifonului, în cadrul slujbei speciale din biserică; slujbă la care lumea vine în număr foarte mare. Căci acesta este şi motivul pentru care mai întârzie din când în când la vie, unde aşteaptă oficialităţile oraşului.

Două elemente ne atrag atenţia aici. Cel dintâi este acela că slujba pe care preotul o face în biserică este aproximativ aceeaşi pe care o va face şi la vie, ea conţinând, ca secvenţă majoră, blestemul Sf. Trifon.

Cel de-al doilea element se leagă de faptul că, aşa cum mărturiseşte părintele Manasia, şi înainte de 1989, atunci când ritualul din vie nu se putea desfăşura din două motive majore, presiunea ideologică şi lipsa în sine a viilor (acestea fiind încorporate în cadrul IAS Segarcea şi al CAP-ului), el făcea slujba aceasta în biserică, unde lumea venea în număr foarte mare, funcţia şi recuzita rituală fiind aceleaşi ca şi în anii când se mergea în vii. Numai că, de data aceasta prezenţa este una dominant feminină, dezechilibrul ritual fiind evident şi conducând la schimbarea competenţelor în cadrul scenariului ritual.

Reluarea după 1992 şi a secvenţei scenariului ritual face ca cele două secvenţe să se suprapună parţial în economia ritualui, firul ritual nefiind încă suficient de bine ordonat şi controlat de către principalii actori ai ritualului. Mai mult, în desfăşurarea ritualului apar elemente noi, nespecifice pentru acest tip de practică, pornind de la apariţia de noi actori rituali şi terminând cu forţarea orientării sale către un nou tip de manifestare prin manipularea mărcilor sale simbolice. Anul acesta se modifică şi zona de performare, scoaterea ritualului din locaţia sa tradiţională impunând noi tipare comportamentale şi un scenariu modificat. Odată cu modificarea contextului ritual se clarifică şi se marchează tranzitarea definitivă către spectacular, actorii rituali intrând undeva într-o zonă pasivă, responsabilitatea derulării scenariului ceremonial fiind reclamată aproape în totalitate de actori sociali, oficialităţile oraşului. Astfel, manifestarea se plasează *în afara* grupului, încadrându-se perfect în tiparele sărbătorii urbane, dându-i-se numai *forma* rituală. Şi aceasta pentru că ritualul este oarecum o *formă*, o formă care dă un înţeles specializat conţinutului său. Funcţionalitatea ritualului poate fi parţial atribuită caracteristicilor sale morfologice. Mediul său este parte a mesajului său. Şi poate conţine aproape orice pentru că orice formă a vieţii sociale, orice formă de comportament sau de ideologie poate fi supusă ritualizării. Şi, odată folosită în cadrul unei ceremonii colective, fie că este sau nu performată pentru prima dată, punerea sa în *formă* rituală, rigidităţile stilistice şi repetiţiile interne ale conţinutului, conferă un efect de *tradiţionalizare*. Preluarea de către oficialităţi a practicii rituale şi tendinţa de încărcare, prin *rescrierea* scenariului, adăugarea şi manipularea de mărci simbolice, face ca "Sărbătoarea Trifonului" de la Segarcea să transforme ritul în ceremonie - structură socială spectaculară, "textul" ritual fiind tot mai clar înlocuit de "textul" politic. Ceremonia însăşi, ca tip funcţional, poate constitui o încercare de a masca toate acestea şi de a exagera efortul, colaborarea şi beneficiul colectiv, dar mai ales modul în care *outsiderii* contribuie la aceeaşi întreprindere. Ea oferă un mediu teatral formal în care oamenii pot fi împreună fără a interacţiona însă prea mult şi în care mărcile lor simbolice pot fi juxtapuse în timp şi spaţiu pentru a conferi o aparentă unitate.

"If the realm of the religious and the realm of the sacred are not treated as co-terminous, then it is possible to analyze the ways in which ceremony and ritual are used in the secular affairs of modern life to lend authority and legitimacy to the position of particular persons, organisations, occasions, moral values, view of the world and the like. [...] ritual and ceremony are employed to structure and present particular interpretations of social reality in a way that endows them with legitimacy. Ritual not only belongs to the more structured side of social behavior, it can also be constructed as an attempt to structure the way people *think* about social life" [Moore, Myerhoff 1977:4].

Căci, deşi ca sistem de mixtură ritual/ceremonie ritul se comportă ca sistem închis, elementele de variabilitate fiind, cel puţin în faza lor incipientă, refuzate de către actorii rituali, aşa cum nota Barbara Myerhoff, în ritualurile *extinse* există o tendinţă ca segmentele fixe să alterneze cu cele deschise, variabile. Deseori, segmentele fixe sunt asociate cu elementele de origine sacră, celelalte cu cele seculare, regionale sau cu grad ridicat de particularitate. Asemenea juxtapuneri sunt încercări de a sugera că, segmentele opţionale, particulare sunt tot atât de axiomatice ca şi piesele fixe care, de obicei, precedă, urmează şi punctează în mod regulat secţiunile improvizate. Şi reciproc, chestiunile axiomatice sunt însufleţite şi făcute relevante prin asocierea cu afaceri specifice, ale realităţii imediate. [Moore, Myerhoff 1977:18]

Dar la ce poate duce toată această evoluţie a manifestării??

Ca şi în cazul altor multe practici rituale, şi în cazul *Trifonului* perioada de după 1947 a însemnat o zonă de bruscare ideologică, de presiuni constante asupra comunităţilor rurale din România, desfiinţarea proprietăţii private asupra pământului marcând începutul unei presiuni ideologice asupra mentalului rural, cea mai afectată zonă fiind tocmai cea a repertoriului de practici, credinţe, rituri, obiceiuri. Toată această campanie de agresare a celor mai intime mecanisme de funcţionare ale societăţii rurale a dus la puternica desemantizare a riturilor şi ritualurilor, precum şi la bruierea principalelor coduri culturale ale comunităţii, momentul 1989 găsind satele româneşti într-o masivă criză de identitate, undeva, la jumătatea drumului între o societate tradiţională şi una industrială. Ce a urmat după 1989 reprezintă căderea în extrema cealaltă, adică în construirea unei adevărate mode culturale a *re-* ului, curând transformată într-un alt tip de presiune ideologică, *re-vitalizarea* şi *re-inventarea* tradiţiei cu orice preţ conducând în scurt timp la o adevărată "sufocare" culturală a individului societăţii rurale, urmată de rejectarea oricărei tentative de intervenţie dirijată asupra vieţii spirituale a localităţii. Concepută instituţionalizat, sub umbrela largă a sintagmei *politici culturale*, strategia de *re-naştere* a satului românesc tinde să devină o simplă formă fără fond în condiţiile în care dincolo de retorică nu se regăseşte nici un proiect coerent menit să susţină coordonatele teoretice, altminteri extrem de generoase. Pe fundal, o adevărată campanie de *promovare* a valorilor culturale ale satelor româneşti desfăşoară, cu o consecvenţă demnă de invidiat, şi marea majoritate a canalelor de televiziune ce promovează o pleiadă întreagă de "specialişti" într-ale folclorului, care, patetic şi profund, vorbesc despre *poluare*, *dezastru*, *crimă*, *dispariţia folclorului*, uitând de fiecare dată, poate cel mai important dintre cuvinte, **evoluţie**. Căci, suntem absolut convinşi, oricare dintre "specialiştii" pomeniţi ar avea ceva de învăţat, parcurgând ceea ce spunea, la începutul secolului trecut, Ovid Densusianu în memorabila sa prelegere, *Folclorul. Cum trebuie înţeles*. S-ar evita astfel, poate, momentele hilar-penibile pe care ni le aplică sub formă de cataplasmă cu *folclor autentic* anumiţi realizatori de televiziune, fie ori de câte ori se apropie câte o sărbătoare mai importantă din calendarul popular, fie de câteva ori pe săptămână prin intermediul a interminabile ore de *cântec popular autentic*, repertoriul exploatat fiind unul absolut îndoielnic. S-ar evita, poate, şi apostrofările, la fel de hilare, de genul: "Fii, domnule, mai autentic, mai tradiţional!!!" ale câte unui reporter enervat de nedumerirea de pe chipul ţăranului pus să-şi îndeplinească ritualul cu vreo săptămână înainte de termenul prescris de calendarul popular.

Tot acest exces mediatic, forţarea codurilor culturale ale comunităţii-obiect, iar nu subiect, conduce la fenomenul de care vorbea Nicolae Panea de curând, de *mercantilizare* a tradiţiei şi implict, la diluarea şi devalorizarea ideii de tradiţie în sine, conceptul, virtual interesant, de *re-inventare / re-vitalizare*, devenind cea mai importantă pârghie a retoricii populist-demagogice de care aminteam mai sus.

Rezultatele acestei campanii media se văd din ce în ce mai des pe teren, cea mai inocentă dovadă a acesteia fiind întrebarea, de acum clasică a subiecţilor anchetelor noastre, invariabil pusă înainte de începerea înregistrării video: "Da' când ne daţi la televizor? De la ce televiziune sunteţi?", cota de interes scăzând brusc la identificarea echipei noastre ca cercetători etnologi.

Dar pentru a reveni la subiectul materialului nostru, să mai spunem doar că în acelaşi context se înscrie şi lupta acerbă a unuia dintre oficialii segărceni de a introduce în scenariul ceremonial al *ediţiei* de anul acesta a "Sărbătorii Trifonului" nişte care alegorice şi o ceată de căluşari, pentru că "Dom' le, nu vă băgaţi dumneavoastră! Dă bine la Televizor...", nu face altceva decât să vorbească de la sine despre reuşita sau nereuşita experimentului cultural "Sf.Trifon - patronul viilor" de la Segarcea. Restul e deja...media.

Bibliografie:

1. Mihai Fifor 1999. "Un implant cultural sau despre *re-inventarea* tradiţiei" în *Mozaicul*, nr. 4, Craiova
2. Sally F. Moore, Marbara G. Meyerhoff (ed.). 1977. *Secular Ritual*. Amsterdam
3. Ibidem

Note:

* După cum ştim, faptul că o anumită teorie sau filosofie devine populară, este la modă, *en vogue*, nu înseamnă că este o creaţie remarcabilă sau că este lipsită de orice valoare. Unul dintre aspectele fascinante ale "modei culturale" este că nu are importanţă dacă faptele în chestiune sau interpretările lor sunt sau nu adevărate. Nici o critică nu poate să distrugă un curent în vogă. Există ceva "religios" în această lipsă de permeabilitate la critică, chiar dacă numai într-un mod îngust şi sectar. [...] Popularitatea lor (a modelor culturale, n.n.), în special în lumea intelectuală, trădează o parte din insatisfacţiile, imboldurile şi nostalgiile omului occidental" (Mircea Eliade, 14).

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Dimensiunea festivă a revoluției

Nicolae Mihai
Centrul Creației Populare Dolj

Se poate preta studiul revoluției la un triplu demers, interdisciplinar, din perspectivă istorică, etnologică și antropologică? Cercetări desfășurate cu precădere în spațiul francez, cel mai adesea cu privire specială asupra cazului Revoluției de la 1789*, converg către un răspuns pozitiv.

Întâlnirea dintre cele trei discipline s-a soldat cu rezultate benefice și în ceea ce privește relevarea unor noi dimensiuni ale sărbătorii. Dacă elemente specifice analizei de tip antropologic, precum traseul cortegiilor sărbătorești care pun în evidență "ritualizarea Revoluției", au fost preluate de noul discurs istoric, nu este mai puțin adevărat că și etnologia sau antropologia au avut de câștigat prin această "mise en evidence" a dimensiunii diacronice, prin sublinierea unor structuri festive care "se încăpățânau" să supraviețuiască, într-o formă sau alta, până în plină contemporaneitate, demonstrând încă o dată valabilitatea teoriei "sacrului camuflat în profan" dezvoltată de Mircea Eliade.

Orice perspectivă de abordare nu poate exclude realitatea istorică potrivit căreia revoluția își are ca spațiu predilect de manifestare pe cel urban, ceea ce presupune căutarea și relevarea elementelor sale festive în primul rând în această zonă. Desigur, au fost puse întrebări asupra existenței la orașe a unor asemenea manifestări, identificate prin excelență cu o societate tradițională. Grație noilor cercetări ale etnologiei și antropologiei urbane s-a putut constata cum sărbătoarea se manifestă și într-un spațiu care nu-și refuză deschiderea spre festiv, fie că avem de a face cu o preluare a unor elemente specifice sărbătorii rurale, cu o urbanizare chiar a unor sărbători rurale, explicabilă prin migrațiile de la sat la oraș și adaptarea la un alt calendar, axat pe un nou raport între timpul muncii / timpul sărbătorii, fie că ne întâlnim cu evidențierea unor forme festive specifice urbanului, indiferent că ne referim la sărbătorile și ritualurile muncitorești prilejuite de 1 Mai, la parade și diferite manifestări sportive, percepute în dubla lor dimensiune, ca sărbătoare și spectacol, sau la manifestațiile de stradă "văzute ca «forme de producție culturală» și care păstrează elemente modificate ale cortegiului de tip religios sau de tip carnavalesc" [Bărbulescu 2000:9].

Dacă ne însușim o afirmație a lui M. Bahtin, potrivit căreia tot ceea ce ține de moarte și renaștere, respectiv de schimbare și înnoire, a inspirat prin excelență o percepere festivă a universului și ținem cont de transferul de sacralitate care s-a operat asupra unor instituții și forme de solidaritate în secolele XVIII-XIX, putem renunța la abordarea revoluției din perspectiva unei istorii prea puțin obișnuite să privilegieze permanențele sau chiar din perspectiva unui psihologism facil (fie el și istoric). În acest sens, o perspectivă de cercetare, centrată pe dinamica festiv/revoluționar se poate dovedi interesantă în relevarea elementelor care țin de raportul dintre permanență și schimbare.

O problemă delicată care își face apariția este cea a raportului dintre dimensiunea festivă a revoluției și latura ideologică a acesteia care în fapt particularizează sărbătoarea revoluționară la 1789 sau la 1848, de exemplu. În ce măsură ideologicul care dă sens își asumă festivul care oferă "consistență" unui moment care altfel riscă să cadă în desuetudine dacă nu este înglobat unui calendar ad-hoc (revoluționar, patriotic, național) și unei durate solemnizante? De fapt cred că marea dilemă a sărbătorii revoluționare și a celei naționale este tocmai aceasta, respectiv găsirea și preluarea acelor mecanisme tradiționale ale sărbătorii care să-i asigure integrarea într-o *memoria aeterna*, în condițiile în care efemeritatea clipei istorice trebuie permanent depășită într-o permanență niciodată sigură. Pentru că, referindu-ne la sărbătoarea revoluționară, cu aplicație chiar la cele două cazuri menționate mai sus, trebuie să nu uităm că aceasta nu este decât aparent o apariție insolită, ea preluând, fie și parțial sau în forme modificate, itinerarii, ceremonii și comportamente colective, ca și simboluri reprezentative pentru sărbătoarea specifică societăților Vechiului Regim [Bărbulescu 2000:9].

Robert Chartier a arătat într-un articol superb importanța sărbătorii pentru o istorie a mentalităților în primul rând. Potrivit opiniei istoricului francez ceea ce particularizează sărbătoarea, printre altele, este faptul că ea reprezintă "unul din momentele majore când se înnoadă, sub formă de compromis sau de conflict, relații între o cultură căreia i se spune populară, sau folclorică, și culturile dominante. Sărbătoarea nu este singurul loc pentru aceste întâlniri, însă ea este un loc absolut exemplar". Din această perspectivă un studiu focalizat asupra sărbătorii ca instituție, ca formă socială, are avantajul de a ne putea permite să surprindem atât formele de rezistență populară la comenzile normative, cât și "remodelarea comportamentelor mulțimii datorită modelelor culturale dominante" [Chartier 1997:34].

Pentru cazul care ne interesează, respectiv revoluția de la 1848 în Muntenia și Transilvania, este evident faptul că elita revoluționară nu exclude și acest spațiu exemplar de întâlnire, re-semnificat prin asocierea (și manipularea) gesturilor și simbolurilor cu o rezonanță cunoscută în mentalitatea tradițională (în special religioase), cu cele care țin de practica revoluționară prin excelență. Evident, avem de a face și în acest caz cu un proces cunoscut, potrivit căruia "fiecare societate selectează anumite semnificații și fiecare clasă reunește, opune și ierarhizează obiectele realității în funcție de un mod propriu, care reprezintă atât cadrul de inteligibilitate pe care și-l construiește, cât și condiția comunicării între membrii săi" [Bonté, 1999:625].

Acest transfer de sens, în mai mare măsură decât eforturile de transmitere și propagare a discursului revoluționar în lumea rurală, contribuie la crearea printre țărani a unor reprezentări mentale favorabile revoluției, ceea ce poate explica atașamentul acestora față de "Constituție"(id est programul de la Islaz-cazul Țării Românești) până destul de târziu după încheierea respectivului eveniment. Fenomenul merită semnalat pentru că el este legat totodată de socializarea unui sistem nou de valori, centrat pe o comunitate sensibil lărgită, construită la nivel simbolic (națiunea) și pe un spațiu privilegiat al acesteia (patria).

Procesul este o dovadă în plus a pătrunderii noutății (în cazul nostru o ideologie modernă) prin apelarea la mijloace tradiționale (instituția sărbătorii). "Din acest punct de vedere, sărbătoarea a fost agentul unui transfer reușit de sacralitate, deoarece, fără nici o îndoială, cu ajutorul limbajului ei încărcat de simboluri, se putea stabili o pedagogie sensibilă și convingătoare, repetitivă și comunitară. Demonstrațiile politice ale sărbătorii pot să nu fie decât efemere, însă noile valori, domestice, civice sau sociale pe care trebuie să le înrădăcineze în suflet și în minte nu vor fi efemere."[Chartier 1997:51].

Un alt aspect care merită semnalat este acela că, atunci când discutăm despre sărbătoares, inclusiv într-un cadru istoric, nu putem exclude ceea ce Paul Drogeanu numea *mentalitatea participativă*. Este și cazul nostru, în care constituirea unei solidarități (revoluționare) și a unei comunități mult mai bine sudate, prin reiterarea și manifestarea ca liant a unui principiu activ, cel *festiv*, poate contribui semnificativ la apropierea dintre *solidaritățile organizate* și cele *organice* [Duțu 1999: 37-40], rezolvând astfel și problema legitimării celor care dețin monopolul discursului despre putere – (lucru vizibil din antichitate, de la sărbătorile oferitei plebei de împărații romani până în plină contemporaneitate, la sărbătorile organizate de dictatorii politici sau de guvernanți, care, nu de puține, reprezintă mijloace de cumpărare a unui acord tacit).

O analiză funcțională a sărbătorii revoluționare demonstrează existența unor elemente comune cu sărbătoarea tradițională: *identitatea de ocazie* (ceremoniile și simbolurile vehiculate cu prilejul sărbătorilor revoluționare: bonete frigiene, cocarde, stindarde, depunerea jurământului, elemente care țin foarte bine de ceea se poate numi "ritualizarea revoluției"), *identitatea funcțională* (apropierea indivizilor, transpunerea ființei umane în afara condiției obișnuite, dinamizarea efervescentă a grupului participativ, ieșirea din preocupările cotidiene) sau *coincidența morfologică* (strigăte prin care se exprimă acordul pentru mesajul revoluționar, gesturi violente precum arderea simbolică a unor simboluri ale Vechiului Regim: tronuri, veșminte, portrete) [Drogeanu 1985:37].

Topografia festivă include în primul rând locurile simbolice ale identității și puterii urbane: piața, școala, biserica(mai ales în lumea rurală) sau chiar spații naturale care prin însuși specificul lor devin simbolul unui univers primar, liber, nesupus nici unor norme coercitive. Acesta este spațiul în care se desfășoară prin excelență sărbătoarea ca "întâlnire a utopiei cu revoluția sub semnul tentativei de a instaura o temporalitate idealizată - reîntoarcerea la vârsta de aur sau prefigurarea viitorului radios" [Antohi 1994:86].

Apelul la sărbătoare poate fi explicat și prin faptul că aceasta reprezintă o excelentă formă de eludare a diferențelor sociale, fără a exclude existența unei spațializări și ierarhizări în funcție de logica discursului (emitent/ receptor), și totodată un cadru excelent pentru idealul de adunare pe care elita revoluționară îl propune.

Speranța sau iluzia unei societăți împăcate, în care orice ruptură între viața cotidiană și sărbătoare este abolită, este vizibilă în însăși instrucțiunile de organizare. Florian Aaron, unul dintre comisarii revoluționari din Țara Românească, merge și mai departe și, în dorința de a (re)crea o atmosferă familiară celor invitați (în special țărani) să asiste la Craiova, la explicarea programului revoluționar, nu ezită să solicite expres prezența lăutarilor și a muzicii țărănești [Petrescu 1969:81]. Practic, suntem în plină sărbătoare populară în care doar discursul oratorilor, principiile răspândite și simbolurile revoluționare (stindarde, cocarde) reamintesc că sensul ei este "*confiscat politic*". Poate n-ar strica să privim acest tip de sărbătoare ca o "gramatică simbolică" ale cărei ritualuri, gesturi, obiecte nu sunt altceva decât un mijloc de enunțare și, în egală măsură, de vizualizare și înțelegere chiar a unui proiect politic (dând ultimului termen o accepție sensibil lărgită) [Chartier 1997:47].

Utilizarea unei practici tradiționale, jurământul, ca formă de consacrare a adeziunii la principii noi, pare să fie în Europa Răsăriteană, un echivalent al relației moderne, de tip contractual, care funcționează în Europa occidentală. "Drept de viață și de moarte al tuturor asupra fiecăruia, jurământul este asigurarea colectivă contra slăbiciunii individuale și totodată împotriva devierii incontrolabile a istoriei"[Ozouf 1976:366]. Locul jurământului care asigură coerența sărbătorii pare să crească ca importanță în iconomia ritualului revoluționar, dovadă fiind prezența sa, inclusiv cu prilejul arderii unor simboluri ale Vechiului Regim, precum Regulamentul Organic și Arhondologia. Acest act de violență simbolică pe care îl întâlnim până în zilele noastre (ce altceva reprezintă arderea portretelor lui Ceaușescu în decembrie 1989) trimite oarecum la virtuțile catartice ale defulării de tip carnavalesc. Pe de altă parte el poate fi legat și de răbufnirea unei lumi încă atașată oralității pentru care arderea documentului (scris) respectiv este un simbol al unei puteri represive și al unei autorități contestate căreia i se prefigurează sfârșitul.

Modul în care leaderii revoluționari uzează de forme aparținând culturii populare, urmărind ca, prin intermediul limbajului sărbătorii să exprime o ideologie modernă și atotcuprinzătoare totodată, demonstrează că valoarea acestui recurs a fost bine înțeleasă. Dacă-l creditâm pe Andrei Daniel, comisar de propagandă în Teleorman, asocierea elementelor de ceremonial liturgic cu simbolurile revoluționare a asigurat păstrarea interesului participanților. Strategia pare să fi funcționat din plin în lumea rurală. Potrivit aceluiași martor, sătenii "păziră cel mai mare respect atât în vremea citirii sfeștaniei, cât și a cuvântărilor, și la citirea proclamațiilor din parte-mi, necontenit sloboziau glasuri de mulțumire, iar la înălțarea stindardului tricolor peste locul unde se ardeau exemplarele ce s-au fost împărțit cu puțin înainte de fostul Guvern și de infama Căimăcămie d-o zi, mii de aclamații de bucurie se rostiau din gurile tuturor"[***1902:774].

Nu știm efectiv în ce consta sărbătoarea înainte de secolul XIX, cu excepția unor semnalări critice din partea unor ierarhi, îngrijorați de atașamentul față de anumite sărbători populare care se împacă greu cu prescripțiile religioase ale unui autentic comportament creștin. Pe de altă parte, noile "sărbători" inaugurate în spațiul urban, ca cele legate de aniversarea zilei de naștere a domnitorilor regulamentari sau de inaugurarea unei instituții reprezentative precum școala, se desfășoară sub același patronaj religios care încearcă să păstreze festivul în spațiul Bisericii. Deși menționările secolelor anterioare despre sărbători nu sunt numeroase, cert este faptul că și la români, ca în orice societate de tip Vechiul Regim, se conservase o tradiție a sărbătorii, modelată mai ales religios, altfel nu ne-am putea explica folosirea limbajului său pentru *traducerea*, la nivel accesibil, a principiilor unei ideologii moderne cum se vrea cea revoluționară.

În acest context se poate vorbi, ca în cazul francez de evaluarea rezistențelor psihologice față de implantarea unor noi habitudini ceremoniale? Nu credem că este cazul nostru. Apelul la forme, elemente și simboluri care se bucură de popularitate în mentalitatea tradițională, pe lângă care membrii elitei au introdus simboluri revoluționare și practici moderne, denotă faptul că respectivii au înțeles să se folosească de un instrument aflat la îndemâna lor și mai puțin să creeze un sistem de sărbători revoluționare. Acest aspect este demonstrat și altfel. Dacă sărbătorescul revoluționar ține atât de comemorare, cât și de celebrare, vom observa că primul element este mai puțin prezent în spațiul românesc, timpul scurt al revoluției nepermițând configurarea unui calendar revoluționar ca în Franța anului 1789(de altfel, la nivelul limbajului utilizat în adresele guvernului provizoriu și al administrației revoluționare din Muntenia, termenul cel mai frecvent este cel de "celebrare").

Bibliografie:

1.Constantin Bărbulescu 2000. *Antropologia istorică*, introducere la antologia *Universul înrudirii. Între istorie și antroplogie*, Cluj-Napoca.

2.Ibidem

3.Roger Chartier 1997. *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, București, Editura Meridiane.

4.P. Bonté, Michel Izard 1999. *Dicționar de etnologie și antropologie,* Iași, Polirom.

5.Roger Chartier *op. cit.*

6.Alexandru Duțu 1997. *Y a-t-il une Europe Orthodoxe* în "Sud-Estul și Contextul European. Buletinul Institutului de Studii de Sud-Est Europene", t.VII, București.

7.Paul Drogeanu 1985 . *Practica fericirii*, București, Editura Eminescu.

8.Sorin Antohi 1994. *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, București.

9.Ileana Petrescu 1969. *Documente privind Revoluția de la 1848 în Oltenia*, Craiova, Editura Academiei.

10. Roger Chartier *op. cit*

11. Mona Ozouf 1976. *La fête sous la Révolution française* în Jacques Le Goff, Pierre Nora (sous la direction de...), *Faire de l'histoire*, vol. II, Paris, Gallimard.

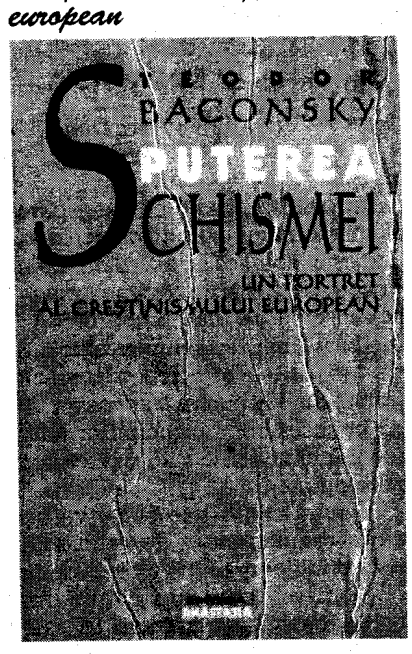
12.***Anul 1848 în Principatele Române, III, București, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl 1902.

Note:

* lucrările de referință rămân Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire (1789-1799)*, Paris, Gallimard, 1976 și Michel Vovelle, *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Paris, Flammarion 1976.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Puterea schismei. Un portret al creştinismului european



După apariţia unor lucrări precum: "*Râsul Patriarhilor. O antropologie a deriziunii în patristica răsăriteană*", Bucureşti, Editura Anastasia, 1996; "*Iacob şi îngerul. 45 de ipostaze ale faptului religios*", Bucureşti, Editura Anastasia, 1996; "*Ispita binelui. Eseuri despre urbanitatea credinţei*", Bucureşti, Editura Anastasia, 1999, lucrări în care sunt abordate, din perspectiva antropologiei religioase, diverse probleme culturale şi teologice esenţiale în actualul context european, domnul Teodor Baconsky ne oferă, la aceeaşi editură, o carte incitantă, intitulată: "*Puterea Schismei. Un portret al creştinismului european*" (2001). De prisos să mai amintim că şi aceasta se păstrează pe linia aceluiaşi stil elegant în care erudiţia, stăpânirea metodologică a problemei tratate coabitează perfect cu fineţea şi ironia, specifice intelectualului rafinat.

Cum bine afirmă chiar autorul: "jurnal de bord, radiografie socială şi discretă sugestie de înnoire a mentalităţilor ecleziale, prezentul volum strânge laolaltă eseuri morale, conferinţe publice şi schiţe antropologice inspirate de anumite obsesii la care, spre iritarea conformismelor mediocre, nu m-am decis să renunţ" (p. 7).

Structurată pe patru unităţi secvenţionale, inspirat alese 1. "Antropologice", 2. "Ortodoxe", 3. "Catolice" şi 4. "Europene", lucrarea de faţă îşi propune, printre altele, să se oprească asupra unor chestiuni fundamentale, pe care autorul le mai tratase, dintr-o perspectivă incitantă şi nu rareori incomodă, şi în cărţile anterioare, chestiuni vizând: relaţia dialogică dintre laicat şi Ecclesia, plasarea tradiţiei creştine în perioada "post-modernă", precum şi necesitatea dialogului ecumenic într-o Europă supusă prefacerilor de tot soiul. Aprofundarea acestor teme vitale i-a fost facilitată lui Teodor Baconsky şi de perioada misiunii sale diplomatice, când autorul a îndeplinit funcţia de ambasador al României pe lângă Sfântul Scaun (1997-2001).

O parte dintre eseurile acestei cărţi au constituit obiectul unor conferinţe internaţionale pe care tânărul intelectual român le-a susţinut cu diverse ocazii. De remarcat faptul că reflecţia auctorială este ajutată de o foarte bună cunoaştere a problematicii teologice, în ansamblu – mă refer, desigur, la perceperea fenomenului religios din lăuntrul unei "solicitante" experienţe. În ceea ce priveşte implicarea intelectualului în Agora, soluţia propusă de Teodor Baconski, aceea de "asceză şi angajare", ni se pare una productivă. Doar că aceasta este corelată cu ceea ce autorul însuşi numeşte "decomunizare" , adică deparazitarea de orice structură cancerigenă a mediului socio-cultural românesc. Spuneam şi altă dată că intrarea într-o paradigmă nouă, post-comunistă nu se poate realiza decât prin depăşirea vechiului model nociv, cel comunist, prin primenirea instituţională, structurală şi mai ales mentalitară. Plasarea într-un context european creştin implică atât înţelegerea reală a dimensiunii "a trăi local, a gândi global" , cât şi grija pentru ceea ce autorul numeşte "«teologia mediului înconjurător» – a se înţelege şi o atitudine critică a fenomenului ecologic, dincolo de subtextualul program anti-creştin al eticilor ecologiste" (p. 67).

În afară de sublinierea mefienţei faţă de orice tip de mitologie, în special după recenta experienţă a comunismului, merită să amintim şi eseul "Antropologii şi religia" unde Teodor Baconsky oferă o perspectivă critică a principalelor tipuri de direcţii culturale precum: antropologia structurală, socială, mitocritica şi mitanaliza, hermeneutica care adâncesc, din păcate, criza simbolismului religios (a se vedea în acest sens şi lucrarea lui Jean Borella "Criza simbolismului religios" Iaşi, Institutul European, 1995).

În secţiunea "Ortodoxe", Teodor Baconsky abordează problematica schismei din dubla sa ipostază, a Ortodoxiei din prisma istoriei şi a prejudecăţii, chestiunea delicată a dilemei diasporei, precum şi aspecte mai vechi referitoare la raportul (încă prost înţeles, din păcate) dintre confesiune şi naţionalitate. Potrivit opiniei autorului revigorarea Ortodoxiei se poate realiza printr-o re-poziţionare şi o re-gândire serioasă a raportului dintre Biserică - Stat, o autonomie specifică a celor două domenii şi colaborarea negociată, în orizontul binelui comun.

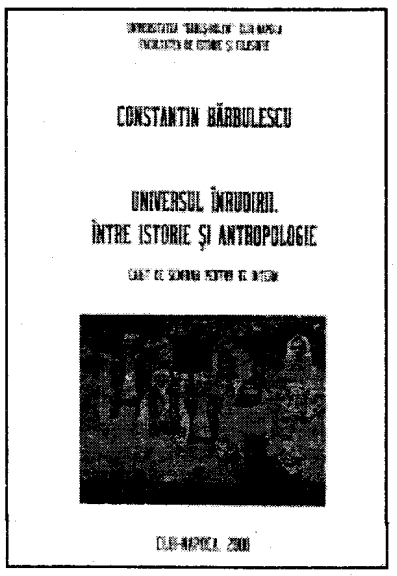
Se cuvin a fi amintite şi interesantul eseu despre "Părintele D. Stăniloae şi «capcana clasicizării»", precum şi frumosul eseu comemorativ despre distinsul artist român, Horia Bernea, "Ingeinuitatea esenţială". La secţiunea "Catolice", autorul discută, printre altele, posibilitatea demarării dialogului ecumenic între ortodoxie şi catolicism, prilejuit de vizita extraordinară a Suveranului Pontif în România.

Eseurile reunite în secţiunea "Europene" abordează problematica integrării europene, din perspectiva construirii unei Europe unite şi creştine. Din această ipostază, trebuie perceput şi apreciat interesantul eseu despre "Pipa lui Eliade" o posibilă oportunitate de refacere culturală autohtonă, de reînnodare cu tradiţia europeană.

În fond, miza lucrării lui Teodor Baconsky este creionarea unui "portret al creştinismului european", axat pe integrare culturală europeană creştină, precum şi pe intrarea într-un dialog ecumenic care să atenueze cu timpul forţa "schismei". Autorul mărturiseşte o anumită dezamăgire vizavi de faptul că "Bisericile din România nu au reuşit deocamdată să valorizeze ceea ce le uneşte, spre a configura spaţiul obştesc al binelui comun", dar îşi exprimă totodată speranţa că "numai noile generaţii – ferite de totalitarism şi deschise mental - posedă energiile necesare pentru a-şi asuma, în direcţia semnalată, propriile responsabilităţi. Prea subiectivă pentru a reglementa şi prea eclectică pentru a servi drept program, această carte are totuşi menirea de a puncta liniile de forţă ale acţiunii creştine în forum" (pp 8-9).

Acest nou volum semnat de Teodor Baconsky se poate constitui într-o veritabilă "prolegomenă la o artă a speranţei", la o artă a optimismului temperat.**(Constantin Mihai)**

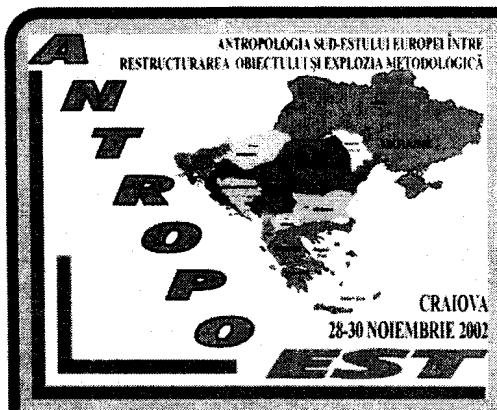
Universul înrudirii. Între istorie şi antropologie



Mai familiară etnologilor, antropologilor şi sociologilor, problematica familiei, în care relaţiile de rudenie ocupă un loc important, suscită în ultimele decenii noi demersuri în care s-au implicat şi istoricii. Constantin Bărbulescu, de la Catedra de istorie modernă a Universităţii "Babeş-Bolyai", a avut ideea reunirii unor texte reprezentative semnate de cunoscuţi etnologi, antropologi şi istorici francezi dintre care nume ca Françoise Zonabend şi Emmanuel Le Roy Ladurie nu mai au nevoie de nici o prezentare, reconstituind un traseu reprezentativ pentru noua direcţie franceză. Simpla lor menţionare este suficientă pentru a suscita interesul: Françoise Zonabend, *Despre familie. Privire etnologică asupra familiei şi rudeniei*, Idem, *Jocul numelor. Sistemul de numire în Minot*, Tina Jolas, Yvonne Verdier, Françoise Zonabend, *Vorbind despre familie*, Emmanuel Le Roy Ladurie, *Sistemul cutumei. Structuri familiale şi de moştenire în Franţa secolului al XVI-lea*, Marie-Claude Pingaud, *Pământuri şi familii într-un sat din Châtillonnaisi,* Pierre Lamaison, *Strategii matrimoniale într-un sistem complex de înrudire: Ribennes în Gévaudan (1650-1830)*, Laurent Lévi-Strauss, *Putere municipală şi înrudire într-un sat din Bourgogne*, materialele incluse fiind atât priviri de ansamblu asupra unei problematici specifice, cât şi studii de caz. Merită semnalată motivaţia autorului antologiei care consideră că oferă astfel un model şi, de ce nu, un cadru conceptual, reluării cercetării unei problematici încă puţin prospectată la noi (de-am aminti numai recenta carte a profesorului Nicolae Constantinescu, dedicată etnologiei şi folclorului relaţiilor de rudenie).

Aş remarca că studiile reunite în cadrul acestui volum, deşi au o vechime de aproape trei decenii, permit o informare pertinentă în legătură cu principalele aspecte ale problematicii înrudirii: sistemul termenilor de înrudire, sistemul de numire, raportul dintre strategiile matrimoniale şi patrimoniul financiar, respectiv dintre rudenie şi putere.

O serie de elemente importante precum analiza termenilor care definesc şi structurează universul rudeniei, relaţiile între sistemul de numire, solidaritatea familială sau comunitară şi împărţirea simbolică



CENTRUL CREAŢIEI POPULARE DOLJ
În colaborare cu
UNIVERSITATEA DIN CRAIOVA, FACULTATEA DE LITERE
ŞI MUZEUL OLTENIEI, SECŢIA DE ETNOGRAFIE

anunţă:

Conferinţa internaţională de etnologie şi antropologie
"ANTROPO*EST*"
Antropologia Sud-Estului Europei între restructurarea obiectului şi explozia metodologică"
Craiova
28-30 noiembrie 2002

Organizatorii îşi propun ca manifestarea să reprezinte un cadru de dezbatere pentru specialiştii din ţară şi străinătate, preocupaţi de (re)definirea limitelor epistemologice ale câmpului actual de cercetare pe care îl abordează.

Conferinţa se va desfăşura pe trei mari secţiuni:

1. Folcloristica: *Perspectivele "ştiinţei": (in)dependenţă sau disoluţie.*

2. *Home Ethnology*: *De la rigoarea metodologică la eseul "ştiinţific"*
Identitate şi globalizare.
Regiune şi regionalizare.

3. Antropologia: *Limbaje şi reprezentări.*
Percepţie obiectivă şi prejudecată culturală
Proteism şi dispersie

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

a spațiului satului, modul de alegere și transmitere a numelor în comunitățile tradiționale care pun în evidență existența unor norme legate de identitatea familială și întărirea sistemului de rudenie sunt doar câteva dintr-o rețea mult mai complexă, funcționabilă în lumea rurală franceză modernă și contemporană.

Primul studiu reprezintă o excelentă introducere în problematica familiei și a înrudirii, constituind totodată și o familiarizare a cititorului cu instrumentele conceptuale.

Pe linia preocupărilor sale legate de o "istorie rurală", Emmanuel Le Roy Ladurie face o analiză pertinentă a practicilor succesorale din Franța secolului al XVI-lea, demonstrând existența a două regiuni distincte, una grupând provinciile din vest, cu regim egalitar, patrimoniul fiind împărțit în mod egal urmașilor, cealaltă, cu regim inegalitar, valabil în provinciile sudice și nordice, patrimoniul funciar fiind transmis preferențial, unui singur moștenitor, ceilalți fiind "despăgubiți" numai cu bunuri mobile. Aceleiași probleme, dar în strânsă conexiune cu analiza strategiilor matrimoniale, îi consacră un studiu de caz Pierre Lamaison. Acesta demonstrează că strategiile matrimoniale frecvente în regiunile în care se practica succesiunea de tip inegalitar, sunt concepute de o asemenea manieră, încât permit revenirea în patrimoniul inițial a bunurilor oferite ca dotă, în timp ce, în cazul regiunilor cu practici succesorale de tip egalitar, pericolul fărâmițării în timp a patrimoniului este evitat prin refacerea acestuia, la interval de câteva generații, datorită urmăririi realizării de căsătorii între consagvini.

Un studiu interesant este și cel semnat de Laurent Lévi-Strauss care evidențiază existența unor norme severe, legate de evoluția economică și raporturile de rudenie, care permit sau limitează accesul la poziții prestigioase din ierarhia socială comunitară. Importanța raporturilor de rudenie este dată de faptul, crede respectivul specialist, că acestea se prezintă, de fapt, dintr-o triplă perspectivă: ca "raporturi de producție", "raporturi de autoritate" și "schiță ideologică" (p.221).

Actualitatea acestor studii este explicabilă și prin faptul că autorii lor au avut în vedere ambele dimensiuni ale cercetării, sincronică și diacronică, verificându-și ipotezele teoretice și informațiile de teren prin apelul la sursele de arhive, registre parohiale, dosare civile etc.

Acest lucru a permis o bună apropiere între istorici, etnologi și antropologi care au înțeles să învețe unii de la ceilalți și chiar să colaboreze, oferind un frumos exemplu de cercetare reușită.

Materialele reunite în acest volum credem că oferă suficiente sugestii pentru cercetătorii români care doresc să prospecteze o asemenea temă și, de ce nu, să readucă în atenție universul rural, care se dovedește, iată, suficient de interesant pentru cel care știe să vadă și altceva decât mult clamatul și stereotipizatul "imobilism".

(Nicolae Mihai)

Observații asupra integrării lingvistice a emigranților români din Québec

Cristiana-Nicola Teodorescu
Universitatea din Craiova

Cercetarea de față reprezintă a doua parte a unui studiu mai amplu realizat la Montréal, Canada, care viza modul în care sunt folosite mijloacele de comunicare în masă în funcție de etnoculturi [Stoiciu, Teodorescu 1994]. Metodele de colectare a datelor - "life history" și observația - ne-au permis această cercetare dublu articulată, etnografic și sociolingvistic.

1. Contextul general.

In Canada există mai mult de optzeci de etnoculturi. Ele se diferențiază în funcție de limbă, religie și rasă. In Québec, sentimenul apartenenței se exprimă mai mult în jurul unei "culturi comune" și al unei "memorii colective" ancorate într-o limbă determinată, franceza, decât în jurul unei comunități de interese economice și politice, așa cum se întâmplă în Canada engleză [Stoiciu, Brosseau 1989]. Etnoculturile sunt considerate comunități culturale. Această permanentă raportare la istorie ["Je me souviens" - emblema Québecului, înscrisă până și pe plăcile de înmatriculare ale mașinilor], existentă în toate discursurile mediatice, poate să accentueze dificultățile de integrare ale emigranților, care își văd astfel întărit sentimentul de apartenență la comunitatea de origine. Și aceasta într-un context interpretat drept destul de precar de către francofoni a căror dezvoltare lingvistică se găsește prinsă între două mari presiuni: pe de o parte, grija instinctivă, naturală și profundă de a se realiza ca membri ai unei colectivități naționale francofone cu tot ceea ce comportă ea și, pe de alta, necesitatea de a trăi și de a rezista într-un ocean nord-american de 250 de milioane de anglofoni care au, cel mai adesea, inițiativa din punct de vedere economic. Populația francofonă din Québec a sprijinit masiv la *Charte de la langue française au Québec* (Legea 101) din 1977 ce face din această provincie un stat unilingv francez și aceasta în contextul unui lung șir de lupte împotriva asimilării (nu citățm decât *Legea Lavergne* din 1910 care impunea bilingvismul pentru documentele de utilitate publică, cecurile bancare bilingve în 1925, timbrele poștale bilingve în 1927, traducerea simultană la Parlamentul canadian în 1958, etichetajul bilingv al produselor alimentare în 1968, consacrarea Canadei ca țară bilingvă în 1969 etc).

Astfel, situația lingvistică și confesională din Québec, combinată cu viziunea canadiană asupra pluralismului cultural și a bilingvismului, a permis comunităților culturale, la Montréal, mai mult decât în altă parte, păstrarea specificității lor [Anctil 1984]. Persistența acestei specificități etnice poate fi explicată prin existența, în cadrul orașului, a două mari majorități lingvistice – engleză și franceză- și, de asemenea, prin gradul înalt de organizare comunitară și prin diversitatea suporturilor asociative (comunitatea evreiască numără, de exemplu, 400 de asociații comunitare de tot felul, cea italiană- aproape tot atâtea, limbile de comunicare utilizate fiind cele de origine). La Montréal, trecerea de la limba maternă la franceză ori la engleză este mult mai lentă decât în oricare altă parte a Canadei, iar limbile de origine sunt mult mai bine conservate. Se vorbește chiar de existența unei ierarhii lingvistice în cadrul anumitor comunități: primordialitatea acordată englezei - care are un puternic statut social și economic, precum și prestigiul unei limbi de circulație internațională -, urmată de limba de origine și apoi de franceză (ca, de exemplu, în cadrul comunității chineze din Montréal).

2. Care sunt, în acest context, variabilele care ar putea determina integrarea lingvistică a emigranților?

Variabila "distanță culturală" [Abou 1981] ar putea să ia în considerare cele trei criterii de diferențiere (limba, religia și rasa); cu cât culturile sunt mai îndepărtate, cu atât putem să ne așteptăm la diferențe de psihologie colectivă și individuală și, implicit, la dificultăți de integrare lingvistică. Dimpotrivă, diferența de percepție și dificultățile de integrare lingvistică vor fi reduse atunci când există proximitate lingvistică și culturală între limbile aflate în contact.

Putem avansa ipoteza că diferențele culturale antrenează moduri de comunicare diferite și că principalele diferențe de comunicare operează între modelele occidental și oriental [Servaes 1989]. În timp ce culturile occidentale, bazate pe individ, putere, conflict și verbul "a face", privilegiază un mod de comunicare direct, instrumental, explicit, inductiv, orientate către comunicator și favorizează integrarea rapidă a codului lingvistic dominant, culturile de tip oriental, bazate pe grup, armonie, ierarhie și verbul "a fi", privilegiază un mod de comunicare indirect, situațional, implicit, deductiv, orientat către receptor și favorizează în mod indirect menținerea codului lingvistic de origine. Pe aceeași linie a distanței dintre culturile occidentale moderne, centrate pe individ, și culturile tradiționale, centrate pe ideea de NOI, reținem și opoziția dintre individualism și colectivism [Cohen-Emerique 1990]. In modelul colectivist al culturilor non-occidentale, individul este conceptualizat în termeni de relații sociale, model în care nu există niciodată rupere de mediul familial și de grupul de apartenență. Sentimentul de NOI, și nu cel al EU-lui, predomină. Verigă dintr-un lanț, individul este recunosct prin locul pe care îl ocupă în cadrul grupului, în funcție de rolurile și statutele care codifică conduita sa socioculturală și lingvistică.

Aceste câteva variabile socioculturale joacă un rol preponderent în procesul de aculturație și de integrare lingvistică a emigranților.

3. Situația lingvistică a emigranților români - prima generație - din Montréal. Care este, în acest context, situația lingvistică și socioculturală a emigranților români din Montréal?

Primul emigrant român se stabilește la Montréal în 1896. Putem vorbi de patru valuri ale emigrației române în Québec. Primul val se întinde de la sfârșitul secolului trecut până la cel de-al doilea război mondial și este de origine țărănească, fiind justificat de rațiuni economice. Al doilea val s-a produs între 1945 și 1960, după instaurarea puterii comuniste. Cel de-al treilea val este reprezentat de emigrația politică ce exprima o disidență intelectuală față de regimul totalitar al anilor 70-80. In sfârșit, al patrulea val este emigrația postdecembristă, o emigrație mai degrabă economică. Subiecții noștri fac parte, cu o singură excepție, din acest al patrulea val de emigrație. Pentru a putea răspunde la întrebarea care vizează situația lingvistică și socioculturală a emigranților români din Montréal am ales un eșantion format din 20 de români, 10 bărbați și 10 femei, cu o vechime de emigrație între unul și zece ani. Toți subiecții sunt intelectuali, cu studii superioare făcute în România, având între 29 și 52 de ani, și reprezintă prima generație de emigranți. Am încercat să analizăm modul lor de exprimare în limba maternă, pentru a putea vedea care este comportamentul lingvistic al celor două limbi în contact - româna și franceza -, care sunt modurile de realizare a integrării lingvistice, precum și raporturile care se stabilesc între diferitele faze de bilingvism traversate de subiecții noștri și fazele de aculturație.

Un prim comentariu care ni se pare necesar privește proximitatea culturală a emigranților români în raport cu societatea care îi primește. Latinitatea și francofonia, sau cel puțin francofilia, românilor fac parte din istoria lor. Această proximitate lingvistică și culturală între cultura de origine și cea de primire facilitează atât procesul de integrare lingvistică, cât și pe cel de aculturație (toți subiecții noștri au studiat în timpul școlii, în România, limba franceză).

Câteva observații asupra manifestărilor lingvistice ale emigranților români se impun. In urma analizei interviurilor realizate remarcăm diferențe semnificative între limba română folosită de emigranții recenți, sosiți în Québec de unul - trei ani, și cea folosită de emigranții mai vechi, de șase - zece ani în Québec.

3.1. Comportamentul lingvistic al emigranților recenți este în mod masiv "colorat" cu cuvinte și expresii franceze, integrate în exprimarea lor obișnuită. Suntem în prezența *unui fenomen de interferență lingvistică* care se manifestă în mod prioritar la nivel lexical. Semnalăm:

* folosirea lexemelor care desemnează referenți inexistenți în țara de origine: *dépaneur, centre d'immigration, centre d'accueil, cabane à sucre, érablière* ...[1] Mă duc la *dépaneur*. [2] Am fost la *centre communautaire*. [3] Sunt un *zappeur* desăvârșit.

* folosirea unor lexeme franceze fără o motivație anume: [4] Mănânc la *un buffet chinois*.

* folosirea anglicismelor de sens, de tipul: *record* (cu sensul "dossier"), *opératrice* (cu sensul "telefonistă", "personne qui fait fonctionner un appareil"), *graduation* (cu sensul "remise des diplômes"), *car* (mașină).

* folosirea anglicismelor de structură, de tipul: *annonces classées* (pentru "petites annonces", după englezul *classified ads*), *tapis mur à mur* (pentru "moquette", după englezul *wall to wall carpet*), *bureau-chef* (cu sensul "bureau principal", "siège social", dupa englezul *head office*), *longue distance* (pentru "interurbain", după modelul *long distance*), *crème glacée molle* (pentru "înghețată italiană" după modelul *soft ice creame*), [5] *Je vais chéquer* dacă sunt liber. [6] E o persoană tare *flyée*. [7] Am să-ți fac un *présent*.

* folosirea unor împrumuturi naturalizate: *bécosse* (pentru "cabinets" după modelul *back-house*), *scrigne* (pentru "moustiquaire" după modelul *screen*], *tinque* [pentru "réservoir", engleză *tank*), *chéquer* (cu sensul "a controla, a verifica"), *tripant,e* (cu sensul "extraordinar, excepțional), *flyé,e* (cu sensul "persoană zăpăcită, împrăștiată"), *présent* (cu sensul "cadou"), *jomper* (engl. jump, cu sensul "a sări"), *faire de son gros best* (cu sensul "faire de son mieux"), *rond comme une bine* (engl. *bean* "fasole", cu sensul "beat mort").

* folosirea insistentă aproape a unor expresii tipice provinciei Québec: *vivre accoté* (a trăi în concubinaj), *achalé* (timid), *être d'adon* (a fi amabil, serviabil), *c'est a-one* (este perfect, ireproșabil), *ma blonde* (iubita, *prietena mea*), *c'est pas d'avance* (este defavorabil, dezavantajos), *fumer comme un tag* (a fuma ca un turc, fără încetare, de la engl. *tug* "vas remorcher").

* folosirea unor sintagme întregi sub influența televiziunii și mai ales a publicității televizate: [8] Vara / curățenia / frigul *ça rend fou*. [9] Aici nu vezi niciodată *des files d'attente*. [10] *Je n'achète pas ça* (cu sensul "nu sunt de acord", "nu-mi place").

3.2. Când este vorba de comportamentul lingvistic al emigranților mai vechi (șase-zece ani petrecuți în Québec), observăm folosirea unei exprimări cu totul diferite de limba română: toate interferențele conștiente sau nu ale primei perioade dispar pentru a face locul unei exprimări corecte, îngrijite, cu manifestări de hipercorectitudine. Se recuperează uneori accentul regiunii de proveniență, mai ales cel specific Transilvaniei, se manifestă o atenție deosebită pentru exprimarea corectă din punct de vedere gramatical, pentru cuvintele recente ori pentru cuvintele cu iz argotic folosite în exprimarea "de acasă": [11] Prea multe modele de aiurea *implementate* la noi... [12] Băieții mei, *haioșii*, se uită la televizor ....

Exprimarea emigranților mai vechi se înnobilează chiar cu turnuri poetico-arhaice: [13] *Văzut-ai* cum se procedează? [14] *Pare-se* că nu prea ai dreptate.

Analizând comportamentul lingvistic al subiecților noștri, remarcăm că în prima parte a emigrației lor se găsesc într-o situație de contact lingvistic [Weinreich 1970]. Ei știu mai mult sau mai puțin limba franceză, dar au dificultăți în înțelegerea francezei vorbite în Québec. Folosesc limba franceză în sectorul public al relațiilor secundare, încercând să-și exerseze franceza într-un mod mai degrabă pasiv, cu ajutorul televizorului, primul lor "partener" comunicațional [Stoiciu, Proulx, Teodorescu 1995: 62-95].

A doua fază a procesului de integrare a emigranților români în cultura societății de primire este marcată de un puternic fenomen de interferență, mai ales lexicală. Dorința lor de a învăța cât mai repede limba franceză vorbită în Québec și, implicit, dorința lor de integrare în noua societate se manifestă prin acest amestec lingvistic, prin această folosire intensivă a cuvintelor și expresiilor franceze curente, dar mai ales a celor care au sensuri diferite de franceza standard.

In ciuda originii comune a celor două limbi, în ciuda puternicelor manifestări de interferență pe care le-am înregistrat, nu am remarcat fenomene de conversiune automată ori regulată, care apar, în mod normal, în cazurile de bilingvism, probabil din cauza faptului că subiecții noștri fac parte din prima generație de emigrație. După o mai lungă perioadă petrecută în Québec și mai ales după o anumită integrare socioeconomică, manifestările lingvistice ale subiecților se modifică. Exprimarea în limba română se curăță de orice element de interferență și de amestec lexical ori fonetic. Considerăm că suntem în prezența *unui fenomen de fidelitate lingvistică*, emigranții români prezervându-și și cultivându-și acum originea lingvistică și culturală.

(Continuare în pagina 13)

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Legende toponimice urbane neatestate oficial

Carmen Banța
Universitatea din Craiova

"Nu există popor să nu aibă legendă în care să nu creadă, dar nu există nici popor din care părți tot mai mari să nu își fi pierdut credința în legende și să nu le privească decât ca pe niște povești. Așa se explică psihologic această contemporaneitate a poveștilor, a miturilor a legendelor, într-o aceeași colectivitate"[Van Gennep 1997].

Legenda reprezintă un corpus de texte folclorice cu un statut aparte. Ea este o formă de bază a narațiunii folclorice și ocupă o poziție centrală în sistemul creației orale, în proză și în versuri.

Termenul *legendă* apare pentru prima oară amintit în secolul al XIII-lea, în *Legendae Sanctorum* (*Legenda aurea*), lucrare alcătuită de Jacobus de Voragine (Jacobo da Varazzo), care cuprindea viețile sfinților. În timpul meselor de obște din mânăstiri sau la unele servicii religioase, acestea erau lecturile preferate, uneori obligatorii [Ispas 1997:8].

În înțelesul ei originar, legenda exprimă o narațiune legată de viața unui martir sau a unei alte persoane cu rol important în istoria religioasă; termenul este de origine livrescă. Cuvântul provine din latinescul *legenda, -ae,* și a însemnat, de la începutul Evului mediu, "viață a unui sfânt" sau a unui "martir". *Legens, -tis* este participiul de la *lego* "citesc" și ca substantiv masculin este întâlnit la Ovidiu cu sensul "cititor"; *lego, legi, lectum, legere* este identic cu gr. lego al cărui înțeles primitiv "a aduna, a alege" a evoluat diferit în greacă și latină. Astfel: *legere vestigia* - "a culege urmele, a urmări"; *legere viam* - "a face o călătorie"; *legere saltus* - "a perinda, a cutreiera pădurile"; *legere caelum* - "a cutreiera cu ochii, a privi de-a rândul cerul". Cicero folosește *legere libros* - "a citi cărți"; *legere judices* - "a alege judecători"; la Ovidiu și C. Plinius întâlnim *legere nomino, tempus* "a alege nume, vreme potrivită"; Plaut folosește *legere sermonem* - "a culege (pândi) o vorbire"[Nădejde: 367-68].

În țările germanice, termenul *legendă* este rezervat exclusiv textelor religioase, pe când *snoavă, basmul despre animale, basmul propriu-zis* se delimitează de acestea prin denumirea *sage*, care ar corespunde etimologic cu românescul poveste (*sagen* = a spune, a istorisi). Sporadic, unii folcloriști din țările romanice folosesc și termenul *tradition* (*tradizione, tradicion* etc.).

În țara noastră prima culegere de legende poate fi socotită *O samă de cuvinte*, o "antologie" alcătuită de Ion Neculce din 42 variante de legende (în manuscris numărul este mai mare, 46 și chiar 49, în varianta scrisă de Ioasaf Luca, nepot de soră al cronicarului), probabil în circulație orală la data consemnării lor. Legendele deschid cronica lui Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei de la Dabija Vodă până la Ioan Vodă Mavrocordat*. Cronicarul moldovean și-a dat seama că aceste narațiuni transmise prin circulație orală nu au valoarea documentară a mărturiei scrise și, de aceea, spune: "Deci cine va ceti și le va crede, bine va fi, iară cine nu le va crede, iară va fi bine; cine precum îi va fi voia, așa va face"[Neculce 1955:105].

Tot aici întâlnim, în legenda a-VII-a, denumirea *Movila lui Purcel* care poate fi considerată printre *primele atestări ale noțiunii de legendă toponimică* plasată în interiorul altei legende. Legenda spune că : "Ștefan-vodă cel Bun, vrând să meargă la biserică întru o duminică dimineață, la liturghie, în târgu în Vasluiu, și ieșind în polimari la curțile domnești ce era făcute de dânsul, au audzit un glas mare de om strigând să aducă boii la plug. Și mirându-se ce om este acela să are duminica, și îndată au trimis în toate părțile, ca să îl găsască pre acel om, să îl aducă la dânsul. Și l-au aflat pre om în sus, pre apa Vasluiului, cale de patru ceasuri, arând la o movilă, ce să cheamă acum *Movila lui Purcel*. Că pe acel om încă îl cheamă Purcel. Și ducându-l pre acel om la Ștefan-vodă, l-au întrebat Ștefan-vodă: el au strigat așă tare, și pentru ce ară duminica? El au dzis că au strigat el să aducă boii la plug, și ară duminica, că este om sărac, și într-alte dzile n-au vrut frate-său să-i dă plugul, și acum duminica i-au dat. Deci Ștefan-vodă au luat plugul fratelui bogat și l-au dat fratelui celui sărac să fie al lui"[Neculce1972:14].

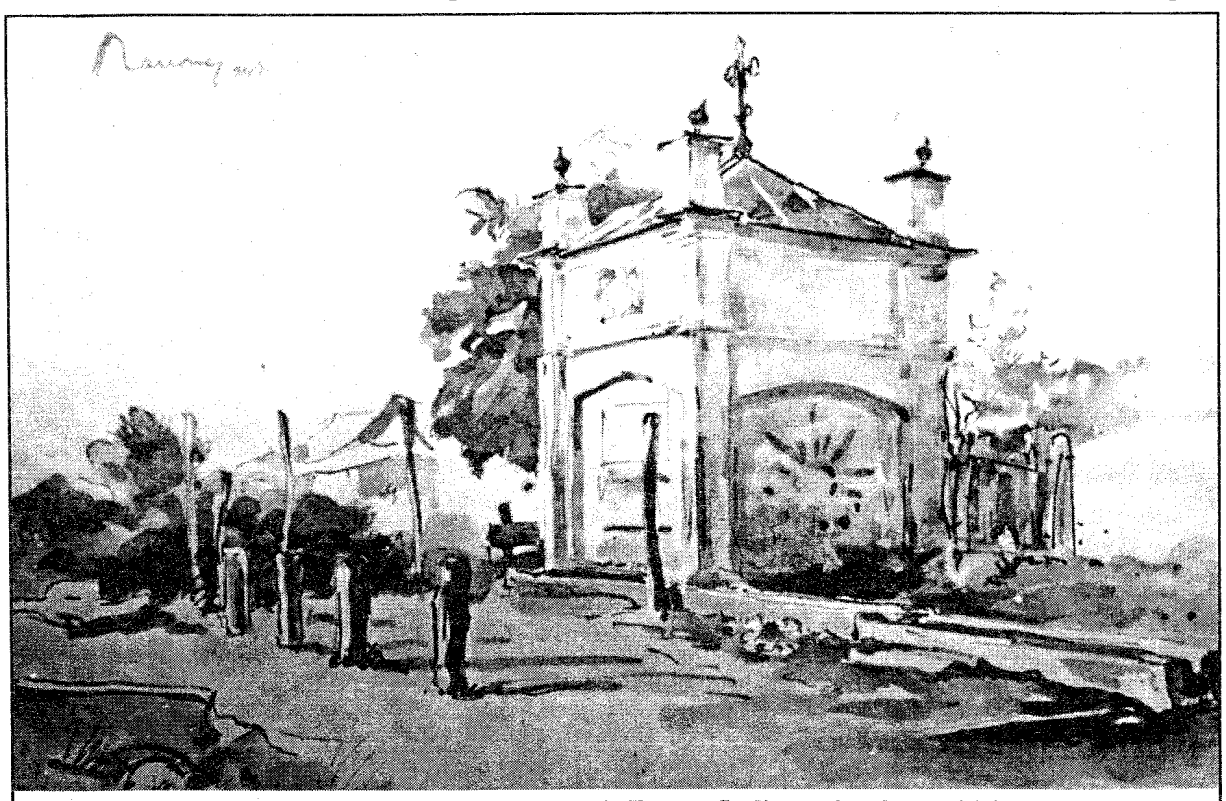
Denominarea *Movila lui Purcel* este explicată foarte pe scurt, în cuvinte, iar evenimentul a dat naștere, în timp, unui reper toponimic.

În legătură cu structura legendei, trebuie să amintim că ea este, în general, simplă. Având țel expozitiv, ea tinde să prezinte o expunere nudă a faptului, Cuvântul fiind ales anume ca să numească esența acestuia.

Ovidu Bîrlea consideră că cele mai multe legende sunt construite după *două tipuri compoziționale* [Bîrlea 198:56-62].

Primul tip, numit tipul *comentator*, este cel mai simplu și se reduce la o expunere nudă și redusă a faptului. Narațiunea se desfășoară linear, pe mici etape, ca într-o dare de seamă cât de cât organizată. Poate să lipsească , interesul rezidă din miezul faptului expus, întrucât acesta ilustrează profilul unui personaj. Exemplul edificator îl putem întâlni în legendele istorice.

Cel de-al doilea tip compozițional este numit tipul *explicativ*, în care întâlnim legende mai dezvoltate, cu toate că cele mai multe sunt uniepisodice. Deznodământul este catastrofal, iar punctul culminant al narațiunii este inserat în acesta. Acțiunea se desfășoară linear, pentru ca dintr-o dată să intervină factorul, de obicei neprevăzut, care aduce cu sine, întreruperea firului istorisirii. Narațiunea este dispusă în două unități inegale. Cea dintâi expune antecedentele, fiind o însăilare de aspecte obișnuite, cotidiene, care au rolul de a pregăti finalul, de a-i arăta faptele și evenimentele anterioare spre a-l face cât mai plauzibil. Cea de-a doua, mai scurtă, începe cu devierea de la firul cotidian, mai ales prin apariția imprevizibilului (neprevăzutului). Ea sfârșește prin a consemna ciudățenia explicată de legenda "de atunci....".



Mircea Olarian - Cișmeaua din Romanești - Fotografie din catalogul expoziției de grafică, Muzeul de Artă, Craiova (noiembrie 1969)

Există însă un *al treilea tip compozițional*, nedenumit, întâlnit însă la puține legende. Acest tip este alcătuit, de obicei, din trei episoade destul de scurte. Cel dintâi episod înfățișează starea personajului, de obicei precară, indicând de la sine nevoia de a ieși din impas. Al doilea episod cuprinde rezolvarea crizei prin intervenția unui factor supranatural, starea personajului se schimbă, contrastează cu cea din primul episod. În cel de-al treilea episod se vor trage consecințele, apare pedeapsa care, în legendă, durează cât eternitatea.

Prin legendă cunoaștem, de fapt, un întreg sistem de mentalități populare privind codul de norme de conduită al unei colectivități. Tot ceea ce pare reprobabil pentru morala populară își găsește în *legendă* o justiție, care motivează pe planul mentalității finalul dramei legendare.

În general, legenda nu cunoaște decât un singur *timp* și acela este *trecutul* care poate fi mai *apropiat* sau mai *îndepărtat*.

O anumită relativitate apare și în cazul reflectării noțiunii de *spațiu*. Cadrul desfășurărilor acțiunilor, chiar dacă este oferit cu detalii care fac posibilă localizarea, diferă de la o variantă la alta și este susținut cu aceeași tărie, de unde se poate deduce că unul și același fapt s-a petrecut în același timp, în mai multe locuri. Dar tocmai în această multiplicare a unei singure posibilități reale aflăm relativitatea oglindirii spațiului în legendă, în general, care apare ca un procedeu ce ține de psihologia creației, pentru sublinierea adevărului general. La baza unei denumiri locale, deseori întâlnim o legendă. Însă, în cadrul *legendei toponimice spațiul nu este relativ*. Evenimentul a determinat denominarea dată de comunitatea participantă.

În continuare, în legătură cu toponimele urbane *neimpuse administrativ*, putem spune că au istorii scurte, considerate adevărate, care sunt legende. Pentru a exemplifica mecanismele mentale ale acestor denominări, vom folosi câteva exemple din Craiova, care au la bază legende plauzibile.

Legenda *La Crucea de piatră*, este asociată unei tradiții care spune că a existat un loc din Craiova unde era plasat terenul de dispută a duelurilor. Pentru toți cei care au murit în duel a fost ridicată o cruce de piatră care a rămas simbolul evenimentelor respective. Astăzi, această cruce reprezintă un reper toponimic, neatestat documentar.

O altă legendă contemporană este legată de numele *La Mielul blând*. Se spune că în acel loc era o cantină studențească (Complexul studențesc Agronomie) începând cu anul 1960. Expresia feței studenților după ce ieșeau de la masă era de "miel blând", deci sătul, iar denumirea locului a fost astfel stabilită.

La Borcanul cu miere este un loc în cartierul Rovine unde taximetriștii preferau să vină, după anul 1990, datorită fluxului de solicitanți. La un moment dat, o dispeceră a remarcat preferința taximetriștilor pentru acel loc, și a întrebat prin stație: "Ce vă strângeți toți acolo, ca muștele la borcanul cu miere?". Astăzi, atât taximetriștii cât și populația solicitantă, cunosc bine locul numit *La Borcanul cu miere*.

Se spune că locul *La Calul mort* (Strada Caracal, astăzi) a fost denominat astfel deoarece, atunci când s-au făcut săpăturile pentru fabrica 7 Noiembrie, s-au găsit schelete de animale (cai). Cei din zonă povestesc că acolo era o crescătorie de cai, unde unii au murit treptat și au fost îngropați în același loc.

Felinarul Roșu, astăzi strada Siloz, fostă Strada Târgului, este numele zonei unde erau case de toleranță. Noaptea se aprindeau felinarele pentru ca acestea să fie reperate.

Valea Gangului este o zonă a Craiovei, unde se află astăzi cartierul George Enescu, în care se spune că exista un drum îngust, ca un gang. Aici locuiau țiganii căruțași și era considerată o zonă periculoasă.

Din exemplele prezentate anterior, se constată că *legendele toponimice urbane* au o structură simplă. Ele au ca scop explicarea evenimentului ce a avut loc, tind spre o expunere nudă a faptului petrecut iar Cuvântul are rolul de a face înțeleasă întâmplarea. În unele legende se întâlnește dialogul (*La Borcanul cu miere*), menit să sugereze mai adânc evenimentul povestit.

Legendele urbane toponimice sunt construite după tipul explicativ de legende și sunt, în genere, uniepisodice (monoepisodice). Deznodământul se confundă cu punctul culminant al narațiunii. Acțiunea se desfășoară lin, linear, finalul, care, uneori, poate fi dramatic (*La Crucea de piatră*) nu mai constituie o surpriză, dimpotrivă, el este așteptat ca o consecință firească. Funcția legendei este de a explica, scopul acesteia fiind cognitiv. Legendele toponimice se spun sporadic, dacă se creează un cadru favorabil.

Legendele orașului reprezintă o modalitate naturală, spontană și caracterizată prin anonimat și colectivismul creației, care amintesc de legile produsului folcloric[Panea 2001: 224].

Note:

1. A.Van Gennep 1997. *Formarea legendelor, Iași,Polirom*

2. Sabina Ispas 1997. *Legenda populară românească tradițională între "canonic" și "apocrif"* în "Memoriile comisiei de folclor", Tomul VIII 1994-1996, București.

3. Ion Nădejde, *Dicționar latino-român*, Iași, f.a., p. 367-368 apud Sabina Ispas, *op. cit.*

4. Ion Neculce 1955. *Letopisețul Țării Moldovei* și *O samă de cuvinte*, București.

5. Ion Neculce 1972. *O seamă de cuvinte*. Antologie și postfață de Valeriu Cristea, București.

6. Ovidiu Bîrlea 1981. *Folclorul românesc*, vol. I, București, Minerva.

7. Nicolae Panea 2001. *Zeii de asfalt. Antropologie a urbanului* , București, Cartea Românească

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Corpul uman: legături cosmice - ocurențe benefice și tabu-uri –(II)

Camelia Burghele
Muzeul de Artă şi Istorie Zalău

O chintesență a tuturor acestor legături om - cosmos şi a transferurilor de energie până la echilibrarea sistemelor ne este oferită de sărbătoarea Sânzienelor, punct de confluență în spiritualitatea populară a magicului, religiosului, terapeuticului, mitologiei, astrologiei, divinației şi credințelor agrare. Se mai păstrează încă şi în zilele noastre obiceiul ca, în ziua de Sânziene, fetele tinere sau copiii să împletească cununi din flori de sânziene, pe care le aruncă pe casă. Credința spune că dacă o coroniță stă lipită de acoperişul casei, persoana pentru care a fost aruncată va fi sănătoasă tot restul anului; dacă ea se rostogoleşte, persoana vizată se va îmbolnăvi, iar dacă rostogolirea se finalizează printr-o cădere, omul va muri[1]. Momentul nu e însă întâmplător ales. În noaptea de Sânziene se crede că se deschid cerurile, iar cei aleşi pot avea un contact nemijlocit cu sacrul; hierofaniile se continuă cu legăturile astrale intermediate de sânziene şi sărbătoarea lor, concretizate în recalibrarea raportului dintre om şi astre: de Sânziene se făceau "observații astronomice şi meteorologice, în special la răsăritul Găinuşei sau a Cloştii cu pui, în raport cu care se calcula apoi timpul favorabil semănatului grâului de toamnă" [Ghinoiu1997:179]; mai mult, încărcate cu astfel de latențe sacrale, florile de sânziene sunt un remediu terapeutic redutabil, direcționat, probabil printr-o amprentă a feminității sânzienelor sau drăgaicelor, către bolile specific feminine, sau un cosmetic popular verificat ("fetele tinere se tăvăleau pân sânziene, şi erau frumoase şi rumene în obraji")[2]; imagini mitologice ale unor zeițe agrare, Sânzienele îşi folosesc puterile mitice în scopuri benefice, mai ales profilactice, curative sau de atribuire a unor puteri vindecătoare: "stropesc cu leac şi miros florile, tămăduiesc bolile şi suferințele oamenilor" [Ghinoiu1997:178].

De partea cealaltă, a ocurențelor reclamate de corecta calibrare a raporturilor universale ale omului, comunitatea tradițională fructifică o serie de *tabuuri*, menite să servească aceluiaşi scop, căci tabuurile, aşa cum le teoretizează Frazer, sunt veritabile jaloane pe drumul desăvârşirii sănătății şi a evitării pericolelor aducătoare de moarte. Tabuurile joacă rolul de tampon între persoana al cărei obiectiv primordial este conservarea gradului de armonie atins şi aparițiile imaginare care ar putea dăuna bunei funcționări a corpului. Date fiind performările magiei, mai ales ale magiei terapeutice, de către actanți feminini ai căror principală marcă de putere - exploatată bidirecțional, pozitiv sau negativ, în funcție de polarizarea actului magico-ritual, spre terapeutic sau antiterapeutic - este oferită de ciclul menstrual, o mare parte a interdicțiilor reclamate de eficacitatea demersului de vindecare sunt, în fapt, tabuuri sexuale.

Interdicțiile legate de ciclul menstrual al femeii consolidează legăturile corpului uman cu lumea exterioară lui, oferind astfel posibilitatea menținerii unui echilibru ce ar putea fi, în alte condiții, amenințat de murdăria asociată acestei perioade din fiziologia simbolică a femeii: "Des liens symboliques étroits se tissent entre le corps de la femme et son environnement, qui influent sur les processus naturels ou sur ses actions coutumières, comme si le corps, transformé par l'écoulement du sang, avait alors la faculté de s'épandre hors de ses frontières pour modifier également l'ordonance des choses de la vie" [Le Breton 1990: 85]. Acesta este şi temeiul pentru care femeii aflate la ciclu i se interzic orice "ieşiri" în exterior, căci, contaminată fiind de calitățile maligne ale sângelui menstrual, orice contact cu ființe sau obiecte aparținând lumii exterioare poate fi fatal pentru acestea, printr-un efect magic simpatetic. Este firesc ca, în primul rând, să se urmărească ecranarea acestui efect asupra copilului nounăscut, lipsit de apărare: "la copil nu veneau, după naştere, femei care nu erau curate, ca să nu spurce copilul"[3]. Uneori, interdicțiile legate de această sincopă în starea de sănătate a femeii, care ar putea afecta puternic legăturile corpului său, astfel marcat cu lumea exterioară, sunt augmentate de credințe privind cele mai apropiate sau intime procese efectuate de/în proximitatea femeii; nu numai că "femeile alea cu baiuri muiereşti nu-i slobod nici să meargă la beserică, nici să frământe pită, nici să lucre cu pânza, că spurcă tăt cu murdăria lor[4], dar, în spații culturale mai "sensibile", femeile astfel stigmatizate nu au voie să intre în cămară sau în pivniță, nu pot să facă cozonac, creme, maioneze, sosuri sau alte produse obținute în urma unei acțiuni ce aduce a proces de fecundare, de fertilitate, ele însele fiind nefertile în acele momente sau, mai grav, prezența lor face să înceteze orice proces din spațiul ocupat prin excelență de gospodine (cămara, pivnița, bucătăria, curtea cu păsări), proces ce seamănă formal cu gestația: transformările slăninei în saramură, ale vinului în butoi, ale mierii de albine în stup; contaminarea spațiului liminal poate fi atât de acută încât nici măcar porcul nu se sacrifică atunci când stăpâna gospodă ia nu are voie să iasă dân casă, nici să margă pă drum să să întâlnească cu oamini, că le putea da rele şi boli şi îi putea spurca; numa după aceea, îi citea popa în beserică şi apoi putea ieşi dân curte" [5].

Altă serie de tabuuri vizează viața sexuală a femeii implicată în procese care ar putea-o relaționa direct cu instanțe supranaturale: la *cămaşa ciumii* nu lucrau decât femei *iertate*, menopauza fiind garanția unei naturale stări de curățeie rituală, la fel ca la făcutul prescurilor pentru biserică; descântătoarele erau, de cel mai multe ori, femei bătrâne, *iertate de Dumnezeu*, care puteau aspira, de asemenea, la o puritate rituală imperios necesară acumulării acelui plus de putere chemat să învingă, cu ajutor ceresc, boala. Şi momentul fertilității maxime prevede interdicții, mai ales atunci când ar putea fi afectate relațiile speciale ale mamei cu fătul: "femeia îngreunată să nu mănânce aripi de paseri, căci se aripeşte copilul (nu şede înfăşat) şi se poate îmbolnăvi" [Gorovei 1995:13] sau cu copilul: "pă patu pă care doarme maica cu pruncu nu-i slobod să să aşeze nimeni, să nu spurce pruncu ori laptele maicii"[6].

O structură matriceală de tabuuri dezvoltă şi descântecul popular terapeutic, ca remediu magico-discursiv de ritualizare a bolii şi înfrângere a ei: nu se descântă în anumite zile, nu poate descânta oricine, nu se cere plată, nu se rosteşte descântecul în afara cadrului impus, nu se lasă la jumătate, apa se ia doar în momente faste, din locuri potențate energetic, nu se aruncă decât acolo unde nu poate intra cu nimeni în contact, nu se descântă cu cărbuni pentru ochi, ci doar cu iarbă;

În fine, alte tabuuri vizează actanți de ambele genuri, surprinşi în raport cu animale considerate simbolice ("să nu omori broască ori şarpe nevinovat, că dă boala-n tine"[7], cu locuri sacre ("în biserică nu-i voie să fluieri, că mutești"[8], momente augurale ("în Vinerea Mare nu să mănâncă dă dulce, ca să ne dea Domnul Dumnezeul nostru sănătate şi putere").

Încălcarea unor tabuuri severe, dictate de nevoia de integritate şi sănătate a omului, atrage o serie de nenorociri care ştirbesc deopotrivă sănătatea trupului şi a sufletului şi are efecte dintre cele mai grave asupra relațiilor dintre destinul uman şi proiecțiile sale cosmice. Astfel de neîmpliniri tragice se petrec în cazul licantropiei sau a metamorfozei malefice în strigoi; asistăm însă şi aici, chiar dacă prin reverberații negative, la iterarea aceloraşi legături ale corpului uman cu lumea supranaturală, dincoace de moarte şi dincolo de ea, dat fiind faptul că "strigoiul este un personaj ce transcende categoriile de viață şi de moarte, pentru că se naşte strigoi şi moare strigoi. Viu, i se întâmplă să îşi părăsească trupul cu gândul, ca şi sufletul unui mort. Iar mort, îşi supraviețuieşte sieşi, continuând să-şi locuiască trupul, care nu putrezeşte" [Mesnil,Popova 1997:149 – 50]

Receptată şi valorificată pe acelaşi palier cu principiile majore ce guvernează existența umană, relaționată mereu pozitiv cu viața şi mereu reclamată ca salvare în fața morții, sănătatea ordonează viața omului de la leagăn la mormânt, fiind de cele mai multe ori bunul cel mai păzit dat omului. "Se poate spune că sănătatea este singura țintă a omului, de la care atârnă munca cea aducătoare de mijloace. Pe lângă sănătate, adesea se mai imploră şi norocul, puterea oarbă ce favorizează pe câte unul la întâmplare. S-a constatat însă că această putere este foarte restrânsă, în tot cazul mai restrânsă decât cea a muncii. Auzim: *Dă-ne, Doamne, noroc şi sănătate, Hai noroc şi sănătate, că-s mai bune decât toate* [Pamfile 1911: 4].

Imaginea pe care o creează o astfel de paradigmă a legăturilor cosmice generate de nevoia de echilibru a omului este aceea a unui corp învăluit într-un câmp de forțe susceptibile de a intra în rezonanță cu aproape tot ce-l înconjoară. Pentru o astfel de concepție despre organicitatea universului, în care omul e receptat ca o parte constitutivă a acestuia, ca o formă detaşată dar nu dislocată de acesta, surprinsă mereu în relația echilibrată a părții cu întregul, corpul uman în starea lui de sănătate activează mereu legături (prize) între fețele lui şi restul lumii. Tulburările organismului sau stările maladive sunt decriptate atunci ca sincope în mecanismele de tutelă ale cosmosului, aplicate umanului. Corpul uman este, în această ordine de idei, un câmp de forțe supus la alterări sau la variații ale statusului, pe care vindecătorul este chemat să le anihileze sau să le amelioreze, iar procesul vindecării prin mijloace medicale tradiționale se consituie mai degrabă ca un act ritualic magico-religios (une réligion appliquée) decât un mijloc direct, mecanic de a îngriji corpul [Benoist1995:93].

Concluzia este aceea că, în context tradițional, concepția globală despre corp ca despre o parte constitutivă a universului, aflat în perfectă armonie cu acesta şi ale cărui stări dizarmonice trebuiau rapid şi eficient rezolvate pentru ca echilibrul universal să fie din nou stabil, această concepție deci, susținea individul în participarea şi integrarea sa în colectivitate şi îi conferea un punct de aderență la climatul cultural specific, ajutându-l astfel să-şi poată defini, cu un anume grad de familiaritate, raporturile de alteritate, dialogurile sociale şi integrarea în univers. În acelaşi climat mentalitar, concepția terapeutică profund umanizată, coerentă şi clară nu este decât un semn al apartenenței omului la ordinea cosmică, la starea de sănătate a întregului univers.

Astfel de exemple ale permanentelor eforturi ale omului de a se alinia ordinii cosmosului şi de a se armoniza total cu ea nu fac decât să permanentizeze legătura organică între vindecătorul de orice fel şi pacienții lui, vorbind încă o dată despre clişeele mentalității colective tradiționale, atunci când în joc este apărarea unui principiu ordonator atât de important cum este sănătatea omului. Desigur, terapeutul este cu atât mai clar individualizat în urma demersului său ritual, dar grupul potențialilor pacienți devine tot mai omogen în credința sa colectivă în puterea scenariului de vindecare şi a eficacității sale. Aşa cum observa Marc Augé, "en matière de rite, l'union, et plus encore, la conscience de l'union, fait la force. Ceux qui veulent, à travers la célébration d'une rite, guérir un individu, le veulent vraiment mais ils ont besoin, pour ce faire, de construire une instance de référence extérieure (autre) par rapport à laquelle ils s'identifient comme mêmes (intérieurs et identiques)" [Augé 1997:27]. Continuarea firească a unei astfel de poziții raportate la procesul şi condițiile vindecării bolnavului, precum şi consolidarea puterii excepționale a vindecătorului în a remedia imperfecțiunile stării provocate de boală şi de a alinia apoi starea benefică a corpului cu armonia generală a universului, certifică conturarea unui sistem unitar de credințe în ceea ce priveşte sănătatea şi fundamentarea unei concepții populare terapeutice unitare.

Bibliografie

1.Ion Ghinoiu 1997. *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, Bucureşti

2.Ibidem

3.David Le Breton 1990. *Anthropologie du corps et modernité*, Paris

4.Yvonne Verdier 1979. *Façons de dire, façons de faire*, Paris.

5.Artur Gorovei 1995. *Credinți şi superstiții ale poporului român*, Bucureşti

6.Marianne Mesnil, Assia Popova 1997. *Etnologul, între şarpe şi balaur*, Bucureşti, Paideia.

7.Tudor Pamfile 1911. *Boli şi leacuri la oameni, vite şi păsări, după datinile şi credințele poporului român, adunate din comuna Țepu (Tecuci)*, Bucureşti.

8.Jean Benoist 1995. *Semne, simboluri şi mituri*, Bucureşti, Humanitas

9.Marc Auge 1997. *La guerre des rêves. Exercises d ' ethno-fiction*, Paris.

Note

1. inf. Dobocean Maria, Marca – Sălaj
2. inf. Gui Ludovica, Valcău de Jos – Sălaj
3. inf. Lucreția Ceaca, Ceaca – Sălaj
4. inf. Veronica Chiş, Fizeş – Sălaj
5. inf. Saveta Gui, Fizeş – Sălaj
6. inf. Maria Huluban, Marin – Sălaj
7. inf. Maria Crăciun, Porț – Sălaj
8. inf. Teodor Paşcalău, Sâg – Sălaj

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Ritualuri de consum ale

Laurence Osborne

Angela Macri se ghemui sub sifonul de la duş şi clipi orbită de luminile puternice ale reflectoarelor utilizate de echipa de filmare. Draperia duşului fusese trasă înapoi astfel încât mişcările ei să fie expuse obiectivului aparatului de filmat; Macri păru puţin nervoasă în timp ce-şi potrivea robinetele. "Priveşte o clipă în sus", spuse Terri Marlowe, operatoarea de film, privind atentă la cifrele de pe ecran. Macri tocmai se aplecase şi ridicase sticla de săpun lichid Oil of Olaz, ţinând în cealaltă mână un burete roz pufos pe care aplică săpunul, apăsând pe recipientul de plastic. Clipi încă o dată, având aerul că aparţine unei alte lumi şi nu propriei sale cabine de duş, îmbrăcată cum era în bikini negri modeşti. "Întotdeauna mi-a plăcut să folosesc Oil of Olaz pe micul meu pufuleţ roz", rosti ea cu voce tare de sub jetul de apă ce-i biciuie faţa. "Mă face să mă simt o persoană specială". "Ce-ai spus? Micul tău pufuleţ" întrebă Janet Allen, cercetătoarea în psihologie care, întâmplător, se afla în aceeaşi baie mică din una din suburbiile oraşului. "Pufuleţul meu", spuse Macri. "Îl numesc pufuleţ". Allen îşi notă repede cuvântul "pufuleţ" în carneţel. "Viaţa este doar o întrecere între şoareci", continuă Macri, săpunindu-se bine la subsoară cu pufuleţul plin de spumă. "Trebuie să te răsfeţi uneori, nu-i aşa?" Macri era de fapt o profesoară care lucra cu copii autişti la Scarsdale, N.Y., iar viaţa ei - spunea ea - era adesea stresantă. Ea le povesteşte lui Allen şi celorlalţi cercetători ce se înghesuiseră în cabina de duş, că a face duş este o formă de retragere, un moment de răgaz care trebuie savurat, o evadare din viaţa supusă presiunilor la care trebuie să facă faţă în fiecare zi. "Şi acum te răsfeţi?" spuse Allen în cabina de duş. "O, da". "Ai putea spune că duşul are un statut de «necesar» pentru tine?" Cea care era subiectul activităţii de cercetare a lui Allen reflectă câteva clipe asupra termenului din jargonul de specialitate. Partea stângă a corpului său sclipea udă, refractând lumina în balonaşele de spumă mirosind a Olaz. "Absolut", răspunse ea sigură pe sine. "Este o evadare". Macri se aplecă din nou şi alese o altă sticluţă, pe care se lăfăia o nouă etichetă, *Softsoap*. Având partea stângă acoperită cu spuma de la Oil of Olaz, acum trebuia să procedeze la fel şi cu cealaltă parte a corpului său, folosind noul produs Softsoap: întreaga scenă era gândită pentru a face publicitate şi a testa noua realizare a firmei Colgate-Palmolive. Reacţiile ei spontane erau înregistrate pe casetă video pentru a fi vizionate de directorii executivi ai companiei care răspundeau de departamentul de publicitate. "Fostul meu soţ a trecut pe la mine vinerea trecută", spuse Macri în timp ce turna noul produs pe pufuleţ şi-l mirosea cu precauţie. "Atât de mult m-am supărat că a trebuit imediat să fac un duş. Este aproape ca o terapie pentru mine". Allen continuă să-şi noteze în carneţel: "Cum ţi se pare Softsoap în comparaţie cu Oil of Olaz?" "Ei bine", răspunse Macri după ce se gândi un timp, "Softsoap face mai multă spumă. Îmi place pompiţa de la el. Cu siguranţă îmi place mult mai mult să apăs pe pompiţă decât să presez recipientul de plastic. Îmi place controlul pe care îl am asupra pompei. Dar nu prea dau mare atenţie mirosului. Seamănă a parfum". "Deci", întrebă Allen cu o voce egală de profesor, "crezi că pompa este un fel de mecanism de control?" "O, cu siguranţă". Macri încercă şi alte produse înainte să părăsească locul respectiv. Allen şi echipa sa notează cu minuţiozitate fiecare detaliu al ritualului de spălare urmat de către Macri, de la tehnicile de clătire până la modul în care îşi atârnă pe suport iubitul său pufuleţ. La urma urmei, asta este ceea ce ei sunt pregătiţi să facă: să observe cu atenţie. Cercetătorii lucrau pentru o firmă din Manhattan numită *Housecalls*, specializată în cercetarea pieţei. Firma împrumută tehnicile etnografiei academice şi ale antropologiei şi le foloseşte în studiul comportamentului intim (şi uneori secret) al acelor unităţi tribale ciudate şi exotice cunoscute sub numele de consumatori. Housecalls este un adevărat pionier al "cercetării observaţionale", aşa cum este cunoscut domeniul respectiv, refuzând ostentativ tehnicile prăfuite de marketing, cum ar fi chestionarele scrise şi grupurile-ţintă, în favoarea observării directe a modului în care consumatorii utilizează produsele în habitatele lor native — adică, propriile lor case. Spre deosebire de adevăraţii savanţi, totuşi, Housecalls îşi plăteşte subiecţii cercetării sale pentru timpul acordat firmei; în acest caz, Macri a primit 125 de dolari pentru a le permite unor străini să-i studieze obiceiurile de îmbăiere. După ce Macri iese din prosoapele în care se înfăşurase şi se îmbracă, ea coboară în confortabila sa camera de zi suburbană pentru a răspunde la alte întrebări referitoare la aceste obiceiuri. Bill Abrams, fondatorul firmei Housecalls, se aşează liniştit într-un colţ al camerei, având pe chip întipărit un zâmbet înţelept, în timp ce Allen cercetează atitudinile lui Macri în legătură cu problema duşului. Când face duşul: dimineaţa sau seara? Care este diferenţa între a face un duş vara şi unul iarna? Abrams intervine rareori în activitatea personalului său, dar pune uneori câteva întrebări. El îi reaminteşte lui Macri că, în plus faţă de produsele Softsoap şi Oil of Olaz, ea a testat şi săpunul lichid Suave. "Spui că nu ai suportat produsul Suave", spune el. "De ce? " "O, lăsa în urmă o peliculă oribilă pe piciorul meu". "Suave ţi-a îndepărtat stresul în acelaşi mod în care a făcut-o Oil of Olaz?" "Nu, dimpotrivă, m-a stresat îngrozitor!" "Înţeleg", spuse Abrams ferm. "Pentru tine, există o legătură între săpun şi stres." Câteva minute mai târziu, mă plimb pe Woodruff Avenue cu Abrams, păşind pe trotuarul presărat cu frunze. Deşirat şi cu alură sportivă, în ciuda părului cărunt şi a celor 71 de ani, el povestea cu amabilitate despre cele mai recente expediţii suburbane ale sale. Abrams ştie că firma Housecalls are o abordare care poate părea că invadează viaţa privată - dar antropologii care îşi aşează tabăra lângă triburi ce trăiesc în locuri izolate nu sunt oare insistenţi? "Sunt unele lucruri pe care nu le poţi afla din chestionare", spune el. "Trebuie să vezi oamenii chiar în momentul în care folosesc produsul respectiv". Abrams se uită înapoi la casa lui Macri şi zâmbi. "Ce spun şi îşi amintesc consumatorii şi ce fac în realitate sunt două lucruri total diferite." Housecalls nu descrie ceea ce fac ei ca fiind antropologie; ei preferă să spună că personalul implicat în cercetare generează "diferenţieri ale produsului bazate pe realitate". Dar limbajul lui Margaret Mead şi al discipolilor ţi se strecoară neobservat în literatura oficială a companiei. O broşură a companiei vorbeşte despre consumatori ca şi când aceştia ar fi aborigeni, lăudând beneficiile faptului de "a-i vedea şi a-i auzi în mediul lor de zi cu zi". Cercetătorii firmei Housecalls adesea abordează consumatorii de parcă ar fi o specie exotică. Limbajul corpului şi gestica sunt riguros documentate. De exemplu, într-un studiu asupra alimentaţiei, aparatele de filmat ale companiei au înregistrat reacţia spontană a unei femei care "a desprins dezgustată pastele care se lipiseră de furculiţa cu care servea". Prin contactul de durată în interiorul caselor subiecţilor, cercetătorii firmei îşi determină subiecţii să-şi dezvăluie motivaţia personală care se află în spatele modului în care utilizează anumite produse; într-un caz recent, o tânără care-şi curăţa cu frenezie baia a mărturisit că făcea acest lucru pentru a câştiga aprobarea soţului morocănos. Echipele de filmare ale firmei Housecalls îşi urmăresc subiecţii înăuntrul şi în afara caselor lor, în cele mai ascunse colţuri ale vieţii lor de zi cu zi. Ei au urmărit din umbră adolescenţi în timp ce aceştia hoinăreau prin magazine pentru a cumpăra aparate foto de unică folosinţă; ei au urmărit un director executiv în autoturismul său în drum spre birou, prinzând momentul în care acesta lua o înghiţitură de apă de gură şi apoi o scuipa la primul semafor; ei au spionat mame în timp ce schimbau scutecele bebeluşilor lor; au urmărit oameni de vârstă medie în băile lor pentru a vedea modul în care aceştia aplică un deodorant antitranspiraţie; au filmat pe casete video interacţiunile cuplurilor tinere atunci când îşi trec degetele prin păr, aplicând spumă fixatoare de diverse mărci. În timpul derulării cercetărilor, Abrams şi echipa sa au creat o bibliotecă unică dar ciudată de casete video, arătând americani obişnuiţi ducându-şi viaţa liniştită şi normală, de una sau două personalităţi ce-i intimida, mulţi dintre ei reuşind să-şi facă adevărate cariere profesionale din aceste experienţe, trecând de la un studiu la altul precum alcoolicii profesionişti la întâlnirile A.A. (Alcoolicii Anonimi). Metoda a ajuns să fie lipsită de orice relevanţă. Desigur, caracterul spontan al metodei Housecalls nu se obţine fără eforturi financiare. Dacă un studiu tradiţional asupra unui grup-ţintă costa clientul în jur de 10.000 de dolari, un studiu Housecalls ajunge la 33.000 de dolari pentru un studiu efectuat asupra a circa 20 de oameni. ««Am făcut aproape despre toate", spune Abrams, "de la consumul de cereale la adolescenţi la utilizarea dietei bazate pe medicamente pentru femeile obeze. Noi suntem într-adevăr etnografi - lucrăm acolo pe teren". Or, diversitatea demografică în creştere a Americii înseamnă că sunt din ce în ce mai multe triburi de consumatori care necesită un studiu independent şi minuţios. "Vechile metode de prospectare a pieţei nu mai sunt performante", explică Abrams. "Fabricanţii nu mai pot ţine pasul cu stilurile de viaţă aflate într-o continuă mişcare şi transformare, stiluri aparţinând atâtor grupuri şi subgrupuri esenţial diferite unul de celălalt". Să luăm, de exemplu, cazul medicamentului antiacid Maalox, vândut în magazine. Producătorii medicamentului antiacid Maalox au venit recent la Abrams fiindcă nu aveau nici o idee despre modul în care oamenii suferind de arsuri stomacale cronice deveneau loiali produsului lor şi nu altor produse precum Rolaids sau Pepto -Bismol. În consecinţă, compania lui Abrams a decis începerea unui studiu detaliat asupra unui grup de femei din regiunea Westchester. Housecalls adesea îşi concentrează studiile într-o singură zonă geografică, cum ar fi suburbiile New Yorkului, cu grădini în faţa casei, aflate într-o continuă expansiune. Această zonă este o zonă-cheie pentru consumatori, dar una care, pentru cei implicaţi şi în publicitate, pare la fel de impenetrabilă precum jungla amazoniană. Pentru studiul asupra medicamentului antiacid, echipa Housecalls a mers cu răbdare din casă în casă , vizitând fiecare femeie care suferea de dispepsie cronică. Pentru Janet Allen, misiunea este aproape la fel de sensibilă ca şi studiul făcut de Housecalls pentru Playtex, supunând cercetării utilizarea sutienelor cu adaos de burete. Dar Allen, fost cercetător academic care a absolvit cursuri post-universitare de psihologie la Columbia, ştie cu exactitate care buton trebuie apăsat şi care resort trebuie evitat cu delicateţe. "Trebuie să fii foarte atent", spune ea în timp ce discutăm despre angrenajele sociale implicate atunci când se abordează probleme ale arsurilor stomacale cu femei de vârstă mijlocie. "Subiectul nu trebuie niciodată să se simtă judecat sau intimidat". (Într-adevăr, Housecalls foloseşte numai etnografi de sex feminin; Abrams numeşte cercetătorii masculini "ameninţări latente"). Subiecţii studiului Maalox primesc fiecare ingredientele - salsa, sos picant de roşii şi altele asemănătoare - pentru un festin gras, care poate

Această imagine nu are un caracter comercial, ci doar unul pur ilustrativ

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

triburilor suburbane

duce la arsuri stomacale. După ce femeia mănâncă, echipa şi subiectul mai rămân circa o jumătate de oră discutând despre orice altceva, aşteptând ca senzaţia de arsură să apară în pieptul subiectului. Într-o casă din Westchester, o femeie continuă să înghită un amestec vrăjitoresc de sos de barbecue şi cartofi prăjiţi timp de 20 de minute. "Începe să ardă", spune femeia. "Te-ai gândit vreodată să nu mai mănânci de sos de barbecue şi cartofi prăjiţi?" întreabă Allen. "Ştiu că mă face să am senzaţia de arsură, dar este atât de gustos!". Femeia priveşte o clipă în gol. "Nu, nu m-aş opri să nu mai mănânc. Pur şi simplu aş lua o pastilă de Maalox". Femeia îşi indică plexul solar. "Începe să ardă mult mai mult", murmură ea. "Este asemeni unei senzaţii de mâncărime. Încep să râgâi". Echipa îi dă o doză de Maalox şi apoi îi filmează expresia facială. Femeia îşi face vânt, răcorindu-şi faţa. "Ooo, este atât de intens." Apoi adaugă, cu ochii măriţi de durere. "Simt cum îmi vine să râgâi în zona gâtului!". Pe măsură ce Maaloxul începe să-şi facă efectul, echipa urmăreşte subiectul din bucătărie, punând întrebări discrete. Este fericită acum? întreabă ei. Se simte "normal" acum? După ce a servit masa la un restaurant, ar lua vreodată Rolaids sub ochii celorlalţi meseni? ("Niciodată. Întotdeauna merg la toaletă pentru asta".) După şapte minute, se notează faptul că Maaloxul începe să-şi facă efectul; ea se simte puţin mai bine. "Încep să mă simt din nou ca o fiinţă normală", spune ea cu un oftat de uşurare. După 22 de minute, anunţă că totul este în regulă. Mai târziu, cu Abrams alături de mine, Mă uit la prezentarea video pe care Housecalls o realizase din materialul brut pe care îl filmase. O scenă arăta o femeie plinuţă cu ochii măriţi de durere, răcorindu-şi faţa, şi apoi înghiţind cu disperare pastila de Maalox. În acest moment pe ecran apare scris: "Readuceţi normalitatea şi tinereţea". "Aceste femei vor să creadă că din punct de vedere al sănătăţii, sunt normale", îmi explică Abrams, "nu vor să se vadă ca victime care pur şi simplu îmbătrânesc". În timp ce femeia îşi înăbuşe un râgâit şi zâmbeşte stânjenită, Abrams adaugă că nici una din femeile studiate nu este o "prevăzătoare". Văzându-mi privirea nedumerită, îmi explică mai pe larg. "Am descoperit că ele nu-şi iau medicamentul antiacid înainte de masă". Cercetarea Housecalls sugerează de asemenea că s-ar putea să nu fie posibil să converteşti utilizatorii de pepcid sau Rolaids. "Niciodată nu schimbă medicamentul", spune una din femei cu o privire sfidătoare. "dacă am arsuri stomacale şi cineva îmi oferă Zantac în loc de Pepcid AC, pur şi simplu refuz. E una din chestiile acelea". "Vezi? " îmi spune Abrams. "Loialitatea faţă de firmă este un lucru complicat. Are tot felul de înţelesuri şi asocieri. Dar cum ai putea să ştii acest lucru dacă nu ai filmat niciodată pe cineva efectiv luând medicamentul? Pentru multe din aceste femei, Maalox este asemeni unei pastile magice. Şi mai este ceva ce am aflat." Face o pauză şi chipul lui capătă un aer grav, asemeni unui profesor concentrat asupra cursului. "Ele iubesc mâncarea mai mult decât urăsc arsurile stomacale", adaugă el. Cercetarea de teren efectuată de o companie precum Housecalls este doar un exemplu referitor la adoptarea pe scară tot mai largă a tehnicilor antropologiei de către experţii în publicitate. În ultimii ani producători de maşini cum ar fi Honda şiToyota au început să trimită cercetători care să locuiască împreună cu diverse familii tocmai pentru a le studia obiceiurile legate de utilizarea autoturismului. Pioneer Stereo şi-a trimis oameni pe teren care să meargă cu maşina prin Austin, Texas, cu scopul de a realiza un profil cât mai exact al potenţialilor cumpărători de sisteme de sunet. (Pioneer numeşte acest lucru "prospectare a mediului înconjurător natural"). O variantă mai absurdă a acestei tendinţe actuale este "prospectarea tip ambuscadă", în care un cercetător se împrieteneşte cu un străin într-un bar şi, cu ajutorul unui truc complicat aranjat dinainte cu chelneriţa, face în aşa fel încât aceasta să-i servească o marcă de bere pe care el nu a cerut-o. Unii antropologi din cercurile academice s-au plâns că disciplina lor — predicată ca bazându-se pe aprecierea culturilor individuale — a fost însuşită de experţii în publicitate, cu intenţia clară de a crea pieţe globale. Totuşi, mulţi asemeni lui Janet Allen au trecut în tabăra adversă şi lucrează pentru corporaţii. La începutul anilor 1990, de exemplu, Nissan a angajat o echipă de antropologi care să o ajute să redefinească linia de design a autoturismelor din gama Infiniti. Cercetătorii au ajutat firma Nissan să înţeleagă faptul că noţiunea japoneză de lux este radical diferită de cea a americanilor: japonezii adoră simplitatea, pe când americanilor le place opulenţa vizibilă. Metoda de cercetare abordată de Nissan a fost curând preluată de către Volkswagen ialte firme. În zilele noastre, mulţi etnografi pendulează liber între cercurile academice şi cele de afaceri, menţinându-şi poziţiile academice dar în acelaş timp fiind consultanţi pentru agenţiile comerciale. Un astfel de specialist este Thomas C. O' Guinn, care este profesor de sociologie la Universitatea din Illinois. În timpul liber, este consultant pentru diverşi clienţi din lumea corporaţiilor, de la Philip Morris, Anheuser-Busch şi până la Hoffmann-La Roche. "Prospectarea cantitativă a pieţei, în care propriu-zis dai oamenilor să completeze chestionare statice, a început să fie considerată din ce în ce mai mult ca fiind o metodă stupidă de cercetare", spune O'Guinn. "De exemplu, nu poţi să investighezi cu adevărat ceva precum cosmeticele utilizând aceste metode. Trebuie să poţi observa pe viu oamenii folosind trusa de machiaj sau apa de gură. Indiciile senzoriale sunt totul". Bill Abrams însuşi a făcut la început parte din vârfurile experţilor în publicitate, director de creaţie pentru Colgate-Palmolive la agenţia de publicitate Kenyon & Eckhardt Advertising, acum Bozell World Wide. Dar curând a fost dezamăgit de grupurile-ţintă după cum explică el în cartea sa "Ghidul cercetării observaţionale". El observă faptul că grupurile-ţintă pur şi simplu nu sunt funcţionale. "Scenariştii şi directorii artistici simţeau aceste grupuri-ţintă ca pe o altă realitate, ceva artificial", notează el în cartea sa. Abrams spune că inspiraţia pentru crearea firmei Housecalls a descoperit-o în "O familie americană", un documentar PBS din anii 1970, în care o echipă de filmare a locuit împreună cu familia Loud timp de câteva luni, surprinzând fiecare nuanţă a vieţii lor cotidiene. Mulţi critici culturali se gândesc la acest lucru ca la un spectacol de televiziune tip realitate. "Limbajul trupului", scrie el, "expresiile faciale, începutul şi sfârşitul fiecărei fraze, tonul vocii şi cuvintele alese pentru a se exprima erau cele care ajutau spectatorii să-şi formeze o imagine profundă şi vie a familiei respective". De ce acelaşi lucru nu poate fi făcut în ceea ce priveşte relaţia între consumatori şi produse? Abrams pretinde că tehnicile etnografiei pot fi translatate perfect din junglele din Papua -Noua Guinee în realitatea unei familii moderne americane. Studiind modul în care un american îşi curăţă dinţii cu aţă dentară în propria baie, argumentează el, cercetătorul poate ajunge la aceeaşi înţelegere a problemelor profunde ca şi un antropolog care observă un membru al unui trib pierdut curăţindu-şi dinţii cu o bucată de trestie. "Am fost primul cercetător", spune Abrams, "care a filmat americani curăţindu-şi dinţii cu aţă dentară. O, desigur, a mai fost şi Margaret Mead — dar eu am reinventat roata!" Astăzi, pe măsură ce triburile americane în dezagregare ale consumatorilor se îndreaptă fiecare către un alt drum, antropologii corporaţiilor îi urmăresc cu atenţie. Aşa-numita antropologie cu amănuntul trasează cu regularitate hărţile comportamentului consumatorilor în cele mai detaliate modele: care alee numerotată* dintr-un magazin este cea mai atractivă pentru consumatori; ce tip de lumină venind din plafon şi de muzică de fundal induc frenezia cumpărăturilor; ce tip de nimicuri atrag cumpărătorii în zonele cele mai lucrative ale magazinului, o zonă denumită, cunoscută de experţii în marketing sub numele de Zona 4. Curând, comportamentul cumpărătorului american va fi la fel de codificat şi de mistificat ca şi cel al unui membru al tribului Yanomami. "Deci crezi că un grătar la iarbă verde sudează mai bine o familie?" "Desigur". "Există cineva în familia ta căruia să nu-i placă acest lucru?" "Tatăl meu". "Dar", insistă Allen, "tu simţi că este vorba de un ritual de coeziune sufletească?" "Mda, un fel de", răspunde Eric, un profesionist prosper bucurându-se de o după - amiază de duminică petrecută împreună cu familia. "Cum influenţează grătarul contextul vieţii tale? Crezi că arderea cărbunilor intervine în procesul de coeziune socială?" "Nu sunt sigur. Noi preferăm gazul". Eric întoarce carnea pentru hamburgeri şi se retrage repede din faţa unui nor de fum. Echipa de la Housecalls îşi păstrează sângele rece în timp ce fumul se răspândeşte peste tot şi Eric face o pauză ca să-şi tragă răsuflarea. Suntem pe pajiştea din spatele unei case din Glen Rock, New Jersey, înconjuraţi de accesoriile tipice ale unei case suburbane de dimensiuni medii: balansoare de păsări, scaune de grădină vopsite albastru închis, flori agăţate de grinzi, saci cu scoarţă de pin mărunţită. Eric şi soţia lui, Kathryn, sunt aşezaţi în jurul unui grătar Ducane, alimentat cu gaz, lucind în lumina zilei cu multele sale butoane sugerând un produs de înaltă tehnologie.

Conversaţia se învârte în jurul argumentelor pro şi contra în ceea ce priveşte folosirea gazului sau a cărbunilor la pregătirea unor preparate precum pui sau cârnaţi; o mare companie de publicitate dăduse firmei Housecalls misiunea de a investiga relaţia sinuoasă dintre oameni şi grătarele lor. "Am mai avut un grătar Ducane care făcea aceeaşi flacără", spune Eric încruntat. "Este vorba de grăsimea de pui". "Nouă ne plac hamburgerii cu carne de vită fără grăsime", adaugă soţia lui. Amândoi privesc cu atenţie la grătar, pândind cu nervozitate semnele unei noi răbufniri a flăcării. Allen face a pauză în timp ce grătarul pocneşte surd. "Deci", continuă ea, "ce alte probleme aveţi?

Fumul? Carcinogenele în mâncarea prea arsă? " Întrebările lui Allen acoperă întreaga arie a sociologiei grătarului în aer liber. Mai sunt întrebări despre rolul jucat de fiecare sex, statutul social, dieta şi memoria culturală — fără a menţiona problemele mai spinoase ale loialităţii faţă de marcă şi de temerile referitoare la răbufniri ale flăcării. Încă o dată, Abrams intervine cu întrebări. "Dar ce crezi despre capacitatea de combustie? " întreabă Allen pe cei doi soţi. "Crezi că gazul arde mai bine decât cărbunele? " "Este mai convenabil", aprobă Eric cu seninătate. Brichetele durează mai mult până se încălzesc". "Şi crezi că bărbaţii trebuie să facă focul?" Soţii se privesc cu puţină vinovăţie. "Ei bine", începe Kathryn, "este un fel de lucru primordial, nu-i aşa? Bărbaţii sunt cei ce fac focul". "Aşa-i", aprobă Eric."Bărbaţii fac focul". Ca la triburile primitive? aş vrea să întreb. Ne uităm o clipă în sus, observând coroanele înalte ale copacilor din grădina familiei. Un vecin nedumerit trece pe lângă noi şi se uită curios la aparatele de filmat şi la reflectoare. "Bună, Bob! " îl salută Eric. "Tocmai dăm un interviu etnografic! " "Ştii", spune Abrams, în timp ce ne îndreptăm către strada largă şi liniştită, "poate termenul de etnografie s-a vulgarizat.

Dar se potriveşte mai mult sau mai puţin cu ceea ce facem noi.

Oricum ai vrea să o numeşti, este o fereastră adevărată către vieţi adevărate tot cu răbufniri de flăcări.

Lawrence Osborne este un colaborator frecvent al revistei. Ultimul său articol a fost de telechirurgie.

*Este vorba de un termen argotic personal, care defineşte buretele de baie al Angelei Macri

---

(*Material preluat, cu permisiunea editorilor , din "New York Times Magazine"* - http:www.nytimes.com /2002/01/ 13magazine/)

Traducere în română:
Rodica BUCŞE

Observaţii asupra integrării lingvisticea emigranţilor români din Québec

(Urmare din pagina 9)

4. **In loc de concluzie**

Urmărind fenomenul de aculturaţie şi de integrare lingvistică a emigranţilor români, putem afirma, pe linia antropologilor americani că între cele două fenomene există o legătură indisolubilă. In literatura sociologică se subliniază ideea că la prima generaţie de emigraţie putem vorbi de aculturaţie funcţională, la a doua generaţie de aculturaţie structurală, iar la a treia, de asimilare prin transculturaţie [Abou 1981]. Aculturaţia funcţională este parţială: grupul receptor adoptă modelele culturii dominante în sectorul public al relaţiilor secundare, menţinându-şi propriul cod cultural şi lingvistic în cadrul sectorului privat al relaţiilor primare. Subiecţii noştri fac parte din prima generaţie de emigraţie şi traversează prima fază de aculturaţie funcţională, în cadrul căreia remarcăm trei etape distincte de integrare lingvistică:

1. O primă etapă, bazată pe contactul lingvistic al celor două limbi, este caracterizată de o atitudine cvasi-pasivă din punct de vedere lingvistic. Subiecţii vorbesc puţin limba franceză, evită pe cât posibil comunicarea, fiind mai degrabă receptori ai mesajelor transmise pe orice cale - directă sau mediatică - de societatea de primire.

2. A doua etapă este caracterizată de o puternică interferenţă lingvistică, mai ales lexicală, şi marcată de dorinţa/nevoia unei atitudini mai active din punct de vedere lingvistic: subiecţii folosesc între ei, ca un fel de exerciţiu pregătitor în vederea exprimării publice, cuvinte şi expresii curente în franceza vorbită în Québec.

3. A treia etapă este cea a bilingvismului real. Aceste trei etape distincte ale procesului de aculturaţie îşi găsesc explicaţia în faptul că emigranţii români trăiesc la Montréal într-un mediu de bilingvism naţional, fiind ei înşişi bi - sau, în majoritatea cazurilor, trilingvi. Pentru a rezista acestei presiuni lingvistice constante, emigranţii români ajung să stăpânească cele două sau trei coduri lingvistice (limba maternă şi limbile naţionale), conservându-şi în acelaşi timp limba de origine ca pe un suport afectiv în cadrul familiei şi al grupului comunitar.

Bibliografie:

1. G. Stoiciu, Cr. Teodorescu 1994. *L'usage de la télévision par les immigrants roumains à Montréal: identité, intégration et défense culturelle* în volumul *Actes du colloque bilatéral roumain-français sur les médias et espaces publics. Approches, acteurs, pratiques*, sub coordonarea prof. univ. dr. Ioan Drăgan, Bucureşti.

2. G. Stoiciu, D. Brosseau 1989. *La différence. Comment la vivre, comment l'écrire*, Montréal, Humanitas.

3. P. Anctil 1984. *Double majorité et multiplicité ethnoculturelle à Montréal*, în "Recherches sociologiques", XXV, 3, septembre - décembre.

4. J.Servaes 1989. *Cultural Identity and Modes of Communication*, in "Communication Yearbook", Nr. 123, Sage Publications.

5.C. Cogen-Emerique 1990. *Le modèle individualiste du sujet*, în "Cahiers de sociologie économique et culturelle", Nr. 13.

6.U. Weinreich 1970. *Contact lingvistic şi contact sociocultural*, în Liliana Ionescu-Ruxăndoiu, Dumitru Chiţoran, *Sociolingvistica*, Bucureşti, EDP, 1985.

7. G. Stoiciu, S. Proulx, C. Teodorescu 1995. *Usages de la télévision et intégration culturelle*, în volumul colectiv *La transition en Roumanie. Communications et qualité de vie*, sous la rédaction de Roger Tessier, Presses Universitaires du Québec, Montréal, Canada.

8. S. Abou 1981. *Identité culturelle*, Paris, Anthropos.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Tratat despre om. Încercare de antropologie creştină

Constantin Mihai

Se vorbeşte la noi în diverse feluri despre maniera de a filosofa a lui Petre Ţuţea, fie în termenii unui socratism, a unei maieutici capabile de a esenţializa gândirea, fie în termenii unui platonism, a unei dialectici fundamentate pe problematica noetică, kalokaghatică, toate aceste false grile hermeneutice dovedindu-se reducţioniste şi chiar contraproductive.

Vom încerca în acest material – care se vrea, în acelaşi timp, a comemora un deceniu de la trecerea în veşnicie a ilustrului gânditor – să abordăm gândirea filozofului român, dintr-o perspectivă aparte, cea antropologică, cu atât mai mult cu cât Petre Ţuţea a schiţat şi chiar a lăsat un posibil *Tratat de antropologie creştină*.

Înainte de a ne apleca asupra studiului propriu-zis, se cuvine să facem câteva precizări de ordin conceptual şi metodologic. În primul rând, trebuie să stabilim că noţiunea de antropologie creştină implică în cazul filosofului român o conjuncţie a două tipuri: antropologia religioasă şi antropologia filozofică, ramuri esenţiale ale câmpului antropologic, alături de antropologia istorică, politică etc.

Antropologia filozofică se remarcă în argumentarea lui Petre Ţuţea printr-o contextualizare a fiinţei umane în cadrul unor sisteme sau întreguri logice, precum şi prin marca unui Weltanschauung hotărâtor la nivelul închegării discursului filozofic.

În ceea ce priveşte antropologia religioasă, în special cea biblică, principiul primordial este cel creaţionist, al săvârşirii după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu spre o mai bună valorizare a omului.

Accentul cade îndeosebi pe misterul Întrupării, pe actul de *theosis*, adică de îndumnezeire a fiinţei umane, acestea nefiind decât câteva dintre direcţiile mult mai ample ale antropologiei teologice.

Viziunea antropologică a filozofului român care capătă consistenţă într-un adevărat tratat de antropologie creştină are la baza ei o distincţie netă între: "omul autonom" al cărui eşec este inevitabil şi "omul teoretic" supus şi el unei tentative de eşec.

Omul autonom îşi propune, printre altele, să despice lucrurile, el, gândind asemenea misticului, care transgresează facultăţile cognitive, prin materialitatea spiritului. Cu toate succesele sale, ale "spiritului autonom", căutător al eului şi non – eului, omul autonom nu poate ieşi din ceea ce Blaga numea "orizontul misterului".

Problema gnoseologică devine mai evidentă, în condiţiile pendulării între "Real" şi "Aparent", ca perspectivă paulinică, şi realitatea a două lumi, perspectiva tomistă, precum şi în măsura în care semnele şi Revelaţia, ca singura cale de accedere spre Adevărul transcendent, punctează contextualizarea prin har a omului.

Omul concret, autonom, perceput şi gândit din ipostaza psihologică, are posibilitatea de a ajunge la Real, întrucât reflecţiile sale metafizice presupun o ancorare în transcendenţă.

Se poate pune întrebarea dacă această ipostază a omului concret este definitorie pentru o posibilă taxinomie a fiinţei, într-o încercare de antropologie creştină?

Dacă ne deplasăm spre registrul antropologiei filosofice ca paradigmă fundamentală a antropologiei creştine, deci printr-o analogie cu cealaltă paradigmă a antropologiei religioase, lucrurile s-ar putea clarifica într-o manieră apodictică şi revelatoare, în acelaşi timp.

Să luăm, de exemplu, cazul tipic al gândirii esenţialmente logice şi vom putea decela faptul că omul autonom este poziţionat şi limitat la jocul dintre raţional şi empiric, participând la un contact strict senzorial cu aparenţa. Aşadar, "logica transcendentală" kantiană se dovedeşte a fi un joc formal, iluzoriu, extins peste toată etica, religia şi gnoseologia şi în care relaţia dintre empiric şi logic nu duce la adevăr.

Toutes les proportions gardées, se poate percepe ipostaza omului autonom în cele două lumi, atât cea a problemelor, soluţiilor, deplasându-se în maniera categorială kantiană sau în cea gnoseologică – la nivelul relaţiei ludice dintre imagine şi reprezentare -, cât şi în lumea de dincolo. Pentru "omul lucid", dogma mistică a păcatului originar constituie o formă explicativă a ipostazei dialectice a lumii şi a vieţii.

Dacă ne referim la disocierea lui Bossuet între "Calea Omului" ("La voie de L`Homme") definită prin termenii: subiect, obiect, nevoie, dorinţă cale – drept măsurare, metodă atitudine valorică şi scop – "Calea Domnului" (La Voie de Dieu") – lucrul, misterul -, se poate observa că doar omul lucid gândeşte mistic şi că respingerea tăcerii lumii interioare şi exterioare se înfăptuieşte prin revelaţie. Eşecul omului autonom devine, în asemenea condiţii, evident.

Există oportunitatea ca fiinţa umană să reflecte problematic sau sistematic realitatea celor două lumi: cea sensibilă, aparent atotcuprizătoare şi cea inteligibilă, aparent autonomă. Însă atât autonomia naturii, cât şi cea a omului sunt insuficiente pentru aflarea Adevărului, datorită gravei deficienţe a legilor naturale şi a normelor raţionale.

Cealaltă paradigmă a omului, în viziunea lui Petre Ţuţea, este "omul Teoretic", un om "întrebător", problematizant, ai căror termeni de definire a conştiinţei sale teoretice sunt: fenomen – lucru – lume interioară, lume exterioară, întrebare – problemă, metodă, căutare, soluţie, aporie.

Astfel spus omul teoretic este paradigma tipului întrebător, căutător de a cuprinde ansambluri, de a aduna totalităţi din elemente izolate. Tentativa de prindere a ansamblurilor este non-inteligibilă, în ştiinţa actuală totalitatea neconstituind obiect de cercetare. Omul istoric conceptualizat de Dilthey nu este purtător de Adevăr, aşa cum ştiinţele naturii opuse de Dilthey ştiinţelor spiritului nu au caracter explicativ. De fapt, spuneam la începutul materialului nostru că ipostaza omului teoretic este supus şi el unei tentative de eşec. Preluând tipologia tipurilor fundamentale ale individualităţii lui Spranger din "Lebensformen" – cea referitoare la "omul teoretic, omul economic, omul estetic, omul social, omul puterii şi omul religios" – filosoful român propune o abordare antropologică, printr-o contextualizare istorico-culturală. Omul teoretic este doar o construcţie, care nu se poate găsi şi realiza în lumea reală.

Spre deosebire de această construcţie aproape utopică, deficitară a omului teoretic, Petre Ţuţea aduce în discuţie problematica omului viu, etern. El aparţine plenar teologiei; raportat la Absolutul divin, el este nefiind, adică este pe cale de a deveni.

Relaţia aproape dialectică dintre timp şi eternitate relevă caracterul strict opozitiv dintre omul teoretic, care se "mişcă între invarianta formulă şi devenire" şi omul etern, viu, religios, marcat de posibilitatea mântuirii sale.

"Omul întreg" din primordii, teoretizat magistral de filosoful român este omul des-compus istoric, mânat de patima progresului şi de propensiunea spre "desăvârşire autonomă". Această sub-variantă a omului teoretic este în contrapondere cu paradigma omului real, religios, pe linia Adevărului şi a Dogmei creştine.

Plecând de la premisa că inspiraţia are origine transcendentă, în sensul în care aceasta nu se confundă cu Revelaţia, adică cu prezenţa activă a divinităţii, raportul dintre omul religios – creştin şi omul istoric poate fi mai uşor analizat şi înţeles. Astfel, jocul care se realizează între "constanţa formală" (de exemplu, "sistemul axiomatic" al lui Helbert) şi variabilitate dovedeşte relativitatea punctelor de vedere privitoare la problematica inspiraţiei.

Omul religios, real, trăieşte "în lumea dogmelor" (Petre Ţuţea), în timp ce omul istoric vieţuieşte în cea a stilurilor, a ciclurilor (Vico) sau a opiniilor. Legea entropiei completează neliniştea omului istoric.

Dacă ne raportăm la postulatul zădărniciei în ceea ce priveşte aspectul cognitiv al lucrurilor din Univers, putem deduce diferenţa enormă care se creează între cele două paradigme umane: cea religioasă şi cea teoretică. Chiar Emil Cioran se situează pe aceeaşi poziţie gnoseologică când vorbeşte de faptul că fiinţa umană ajunsă la sfârşitul lumii va sta cu Dumnezeu şi neantul.

În materie de ceea ce Petre Ţuţea numeşte "îndrăzneală legitimă", aceasta este valabilă pentru omul religios care "gândeşte sub har".

Aşadar religiosul se roagă, crede şi speră, în vreme ce ne-religiosul se întreabă – în ciuda acelui *credo, quia absurdum* -, cercetează sau pur şi simplu rătăceşte. Problema pusă acum în discuţie de filozoful român dintre religie şi ştiinţă capătă o pertinentă soluţionare antropologică. Dacă acum vorbim de bio-etică, de o rezolvare a unei mai vechi *disputatio* dintre religie şi ştiinţă, Petre Ţuţea decela, pe bună dreptate, diferenţa care există între aceste două discipline, sub raportul veracităţii.

E vorba bineînţeles despre căile acestor două moduri ontologice care nu se pot întâlni într-o sinteză unificatoare cum a gândit-o teologia tomistă, întrucât religia ancorată în transcendenţă nu are legătură cu ştiinţa, care nu poate ajunge niciodată la Adevărul revelat, acesta fiind transcendent, în esenţă. Discuţia aceasta poate provoca o serie de reacţii şi de poziţii nuanţate care, deocamdată, nu-şi au rostul în materialul de faţă. Dincolo de acest raport al veracităţii, există multe alte chestiuni privitoare la relaţia dintre ştiinţă şi religie care pot fi aduse într-o dezbatere. Oricum, ne-a interesat doar perspectiva antropologică din care să remarcăm diferenţa dintre omul autonom, teoretic şi cel religios.

Trebuie să subliniem că antropologia creştină propusă de filozoful român se revendică de la principiul Adevărului Unic ca principiu al tuturor lucrurilor, şi care se numeşte "Realul". Opţiunea lui Petre Ţuţea pentru mistica omului nemuritor, întreg şi creat prin dorinţa Creatorului este ilustrată peremptoriu de ipostaza omului religios, real, viu.

Omul autonom este omul modern european care, în încercările sale de a depăşi conceptul, definiţia, sistemul şi disciplina, basculează între axiomă şi sistemul axiomatic, aceasta fiind limita gândirii sale.

Criza simbolismului religios care domină lumea post – modernă îşi are rădăcinile în umanism şi scientism care l-au îndepărtat pe omul autonom, european de divinitate. Temeiul acestei rătăciri a omului autonom îl constituie tocmai criza profundă religioasă, a depărtării omului de Dumnezeu.

Precum afirma Plutarh: "am văzut multe cetăţi neîntărite, dar nici una fără zei", Ţuţea spunea că Europa nu-i lipsită de biserici, doar că sunt frecventate de oameni "roşi de îndoieli şi spaime".

Variante ale omului autonom sunt omul logocrat ce basculează între just şi injust, precum şi omul factologic, haotic. În confruntarea cu omul istoric muritor, omul real, creştin, etern se ancorează prin vocaţie şi har în eternitate. Iluzia omului autonom rezidă în puterea imaginaţiei, forţă speculativă a intelectului şi intuiţie.

În religie, se regăsesc libertatea reală, nemurirea, damnaţiunea şi mântuirea. Existenţa noastră se constituie întru-un joc continuu între căutare şi revelaţie, cantonarea în această lume a sensibilului ducând la o monodimensionare a cunoaşterii şi, implicit, la autolimitare.

Traseul hermeneutic pe care ni-l propune filozoful român în încercarea sa de a contura dimensiunile unei antropologii creştine şi a unui autentic tratat despre om este bine articulat şi poate deschide drumul spre alte abordări antropologice.

Astfel , filozoful român poate fi revendicat în mod just şi de către antropologi, existând premisele unei re-valorizări a gândirii sale.

Casa crucerului Ion Mustetea din Salcia, Dolj. - Arhiva Centrului Creaţiei Populare Dolj

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Meşteri populari din Dolj.
Cosma Popescu-Bărăitaru din Terpezița

Nicolae Dumitru
Centrul Creației Populare Dolj

Pe drumul județean Craiova - Plenița, la 30km vest de Craiova, pe valea pârâului cu același nume, se află situat satul Terpezița, sat cu oameni harnici şi bucuroşi când le deschide cineva uşa.

În drumul spre Drobeta, oştile romane ar fi poposit şi pe valea pârâului ce străbate această localitate şi ar fi întins masă mare, în formă de trapez, iar de atunci pârâului i s-ar fi zis *Trapezița*. Prin modificările lingvistice ulterioare ar fi devenit *Terpezița* şi aşa ar fi rămas numele localității până astăzi.

Acum Terpezița este renumită prin faptul că este singurul loc din Dolj unde se mai construiesc instrumentele populare de suflat: OCARINA şi DRÂMBA.

Pe vremuri, cel mai cunoscut meşter popular ocarinist a fost Ion Popescu, născut la 1908, poreclit "Bărăitaru", pentru faptul că era priceput la cântat, "bărătat", cum îi spuneau localnicii; de aici a devenit *bărăitat-bărăitar*, de unde şi porecla. De la el avea să înveţe meşteşugul, mai târziu, un alt cunoscut meşter popular, Meca Dumitru care avea să devină cel mai bun constructor de drâmbe din zonă.

Ion Popescu a învățat să construiască ocarina din întâmplare, dar şi din ambiție. Întâmplarea a făcut ca să găsească o ocarină la care cânta, de fapt se distra fiul său, Cosma, de 5-6 ani. Într-o zi, instrumentul i-a căzut copilului din mână şi s-a spart în mai multe bucățele. Ca orice copil căruia i se distruge o jucărie, Cosmiță a început să plângă. Tatăl a încercat să lipească bucățelele şi să reconstituie instrumentul, dar acesta nu mai cânta ca în înainte. Deci copilul, neînțelegând că astfel de instrumente nu se găsesc pe oriunde, s-a supărat foc şi a făcut "greva foamei" (conform propriei relatări). Părinții s-au alarmat, iar tatăl care construise ceva fluiere la viața lui, şi-a zis că n-ar fi imposibil să construiască şi un asemenea instrument popular, mai ales că avea şi modelul şi materia primă, HUMA, ce se găsea din abundență la marginea satului. Nu avea cu cine să se sfătuiască şi atunci, singur, s-a gândit cum anume s-ar putea construi asemenea instrumente.

La început le-a făcut mai rudimentar, cu o sonoritate nu tocmai bună, apoi, a construit o matriță care există şi astăzi şi cu care lucrează acum Cosmiță, copilul de altădată.

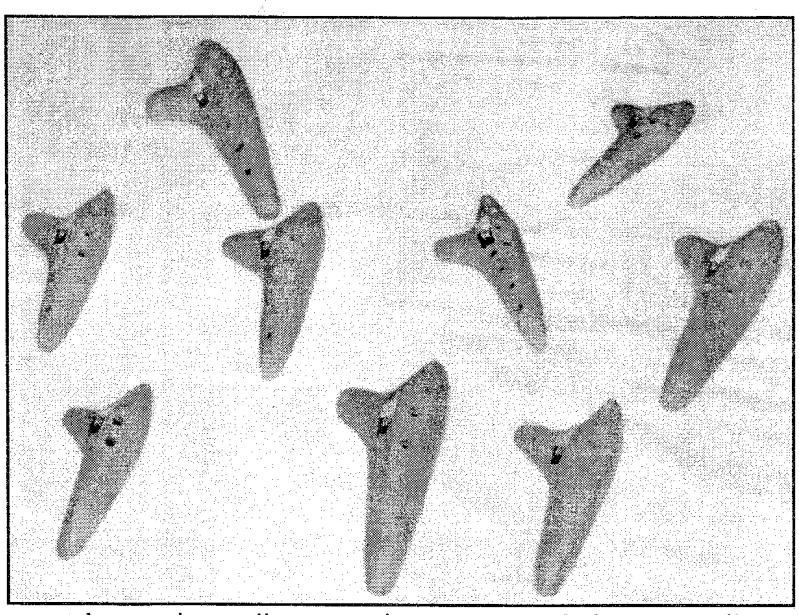
Din primele ocarine lucrate de tatăl mai există şi acum câteva la şcoala din sat. Cu timpul au început să ceară şi copiii vecinilor, iar apoi a plecat cu ele prin târgurile şi piețele craiovene unde a început să le valorifice. N-a trăit numai din asta, fiindcă era deja salariat P.T.T.R, de unde s-a şi pensionat.

Cât a trăit, meşterul popular Ion Popescu - Bărăitaru a participat la târguri ale meşterilor populari, la concursuri, ca instrumentist în diferite formații artistice.

Fiind copil, Cosma învățase şi el să lucreze alături de tatăl său, dar nu s-a implicat prea tare la tinerețe, mai ales că a trebuit să plece la Şcoala Normală din Craiova, unde, elev fiind, a urmat şi cursurile Conservatorului Popular (astăzi Şcoala de Artă "Cornetti") între anii 1950-1954, având-l ca director, pe vremea aceea, pe compozitorul Emil Lerescu. A absolvit secția "corn" (a cântat şi la trompetă), iar după absolvire i s-a oferit un post în orchestra Teatrului din Craiova, dar a refuzat, fiindcă ar fi trebuit să locuiască în oraş şi nu avea locuință. A preferat să meargă, prin repartiție, după absolvirea Şcolii Normale de învățători, la Şcoala din Lazu, sat vecin cu Terpezița, unde a lucrat optsprezece ani, apoi s-a transferat, până la pensionarea sa, în septembrie 1997, la Şcoala Generală Terpezița.

Viața la țară l-a încântat. Satul se întinde cam pe 3 km şi este împărțit pe zone: *Centru*- zona în care locuieşte acum, *Corbu* -zona în care locuia când era copil, *Brestuica*, *Mahala*, *Puica*. Se obişnuia, pe când era copil, să se facă în sat, sâmbăta şi duminica, "dansurile" la care se adunau sătenii din zona în care se organizau acestea, iar la cântatul fluierului se încingeau horele. Când era elev la Şcoala Normală, toamna, când începeau nunțile în sat, sărea adeseori gardul şi fugea acasă să poată asculta lăutarii. Nunțile țineau pe vremea aceea trei zile: luni, după nuntă, se adunau neamurile mai apropiate, îmbrăcate în straie populare şi continuau petrecerea. Acum, nu se prea mai îmbracă costumul tradițional, nici măcar la nunți.

Înainte cu câtva timp să moară, la vârsta de 80 de ani, tatăl lui Cosma n-a mai putut lucra şi atunci onorarea tuturor comenzilor a intrat în sarcina fiului care învățase toate



secretele acestei meserii; avusese şi de la cine să învețe.

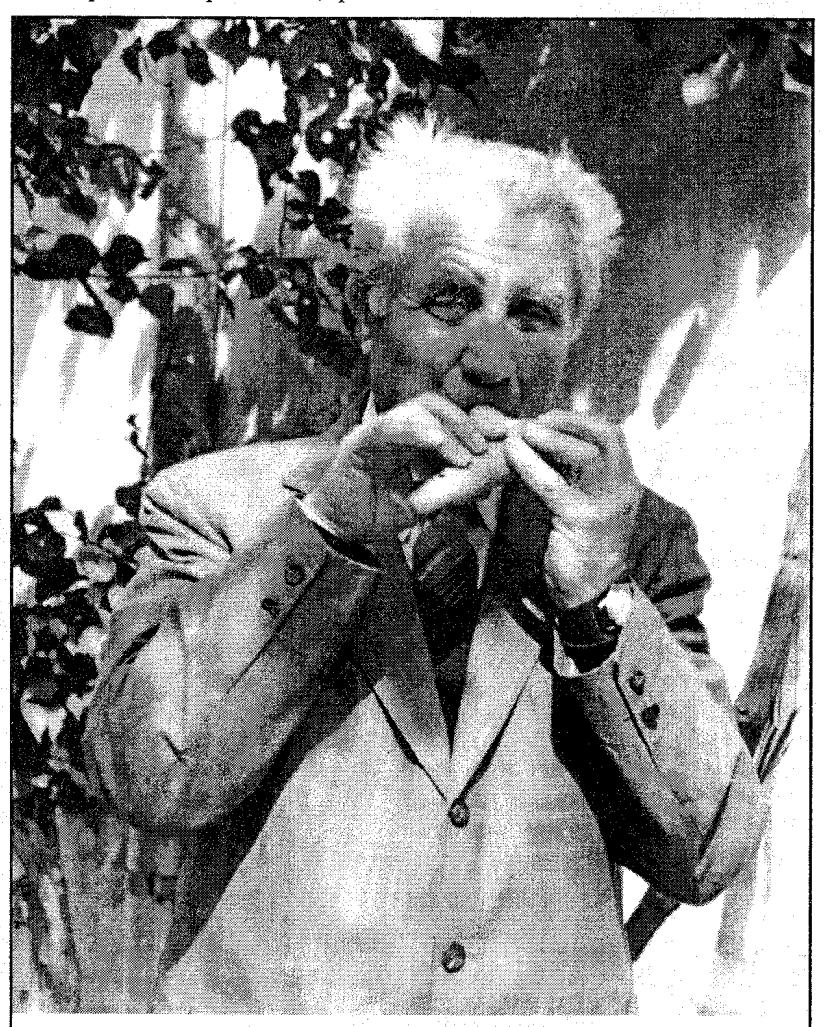
Ajunsese la un moment dat să aibă comenzi seriose atât din țară cât şi din afară. Şi-aminteşte cum vestitul instrumentist Dumitru Zamfira, care venea şi lua ocarine ori de câte ori pleca în turnee, în străinătate, întrebat fiind, în timpul unui concert în SUA, de unde provin aceste instrumente populare, a oferit "curiosului" adresa meşterului popular din Terpezița. Respectivul american a trimis o scrisoare pe adresa lui Ion Popescu - Bărăitaru, dar scrisoarea "a rătăcit adresa", ajungând la Securitate.

Preluând comenzile tatălui, Cosma a început să se implice mai mult, să lucreze chiar în serie. A luat legătura cu Muzeul Satului din Bucureşti care, după 1990, l-a propulsat, invitându-l, cu produsele sale, la toate târgurile meşterilor populari organizate de această instituție. A participat şi la alte târguri şi expoziții cu vânzare din țară, dar cele mai importante desfaceri le are prin magazinele "Muzica" şi "Yamaha" din Bucureşti, shop-urile de la Otopeni şi Băneasa, cele două porți de intrare şi ieşire a străinilor, de altfel cei mai interesați de asemenea instrumente populare. Românii, poate şi din cauza greutăților financiare cu care se confruntă, mai puțin se interesează de ocarine. Le mai cumpără tineretul când şi când. Mai recent, cu sprijinul CCP Dolj, Cosma Popescu- Bărăitaru a luat contact şi cu străinătatea, lucru pe care, de fapt, şi-l dorea de multă vreme. A fost trimis în Germania, la Erkrath, lângă Düsseldorf, unde se organizează, cu diferite ocazii: Crăciunul, Paştele un târg internațional al meşterilor populari din Estul şi Vestul Europei. Toate produsele cu care s-a prezentat s-au vândut rapid, la prețuri între 20-50 DM.

Împreună cu soția sa Domnica cu care s-a căsătorit în 1960, a înființat o asociație familială prin care desface produsele lucrate de amândoi.

Dar cum se construiesc aceste ocarine? Există mai multe faze de lucru şi anume:

a) recoltarea rocii pure - *huma* din cariera de la marginea satului, loc numit *Puica*. Locul n-a fost descoperit de tatăl lui Cosma; bunica dinspre mamă povestea că pe vremea când era ea copil, cam cu o sută de ani în urmă, aici ieşea apă fierbinte din pământ, iar oamenii care sufereau de reumatism puneau picioarele în apa aceea şi se lecuiau. Acum este o zonă accidentată care se deteriorează puternic. Sunt momente în care, după ploi puternice sau topirea zăpezilor, aproape nu se mai cunoaşte relieful. Tot aici este şi o zonă cu apă sărată iar deasupra stratului de humă se găseşte un strat de cărbuni. Huma se procură mai ales vara, când se poate pătrunde în acel loc, şi se depozitează pentru a se usca. O fărâmițează până ajunge sub formă de praf, peste care toarnă apă şi obține o pastă. Aceasta este filtrată printr-o sită, pentru înlăturarea impurităților. Se lasă la o temperatură potrivită, până



Meşterul popular Cosma Popescu - Bărăitaru din Terpezița, Dolj - Foto: Marian Nicolae - Arhiva Centrului Creației Populare Dolj

devine maleabilă, apoi o depozitează în pungi de plastic, pentru a fi lucrată mai târziu.

b) **obținerea formelor în matriță şi apoi lipirea lor.** Ocarina este alcătuită din două părți care se lipesc între ele, tot cu humă, înainte de ardere. După obținerea formei de ocarină se mai lasă puțin să se mai usuce, se curăță, se nivelează.

c) construirea vranei şi a orificiilor. La ocarină, spre deosebire de fluier, sunt zece orificii, câte unul pentru fiecare deget. Contează mult distanța şi mărimea orificiilor pentru obținerea tonurilor şi semitonurilor muzicale.

d) lustruirea (şlefuirea). Materia primă din care se modelează instrumentul conține mica şi de aceea se lustruieşte cu ajutorul unei lame de oțel, după ce, în prealabil, instrumentul a fost umezit, lăsându-se apoi să se usuce bine în vederea arderii.

e) coacerea (arderea). Se face fie în sobă, fie în cuptoare special amenajate. Înainte de a fi introduse în foc ocarinele se încălzesc treptat, ca să nu pleznească. Pentru ardere este folosit lemnul sau, când cantitățile sunt mici, *ciocălăii* (cocenii de porumb) care dezvoltă rapid o temperatură înaltă. După ce au fost scoase din foc se lasă să se răcească, se curăță de impurități şi se face ultima verificare pentru a vedea cum sună.

Cosma Popescu a avut ocazia să vadă ocarine construite şi în alte țări, unele chiar cu *clapete,* pentru notele înalte. De altfel, ocarina este răspândită pe tot globul, dar mai ales în zona Balcanilor.

Ocarinele construite de meşterul popular din Terpezița Doljului s-au făcut auzite peste tot în lume.

Din 1970, în cadrul Şcolii de artă "Cornetti" din Craiova, există o clasă externă numai de ocarine, sub îndrumarea lui Cosma Popescu, unde generații de copii au învățat să cânte la acest instrument, în special melodii de joc locale: *Sârba de la Terpezița*, *Alunelul*, *Bătuta* etc.

Dascăl fiind, a instruit diferite formații: o formație de fluieraşi în Lazu, pe care a învățat-o să cânte şi la ocarină, o alta de căluşari, formații cu care a participat la diferite concursuri în țară, bucurându-se de apreciere la Tg. Mureş, Rm. Vâlcea, Piteşti sau cu copiii pe litoral, la Serbările Mării.

Acum, o parte din ocarinişii săi nu mai sunt; au tăcut demult, dar maestrul speră că vor veni alții din urmă care nu vor lăsa ca acest meşteşug şi această frumoasă artă să rămână o simplă moştenire.

Director: Mihai Fifor

Redactor şef: Nicolae Mihai
Colegiul de redacție: Minodora Melcioiu, Sebastian Corneanu, Nicolae Dumitru, Marian Nicolae
DTP: Antipa Croitoru
Revistă editată de Centrul Creației Populare Dolj,
Str. Al. Macedonski nr. 28, 1100, Craiova
Tel/fax: 051-124844 E-mail: ccpdolj@yahoo. com

Călușul românesc - între tradițional și spectacol

Minodora Melcioiu
Centrul Creației Populare Dolj

"Ei vin din vechi obârșii cu străluciri solare de li se pierde urma ca pietrele în râu; cu cât se - ndepărtează se aud parcă mai tare ca un popor de frunze, de păsări și de grâu" Virgil Dumitrescu

În fiecare an, de Rusalii, la sat și oraș, ne bucurăm cu toți să întâmpinăm *Călușul,* cel mai fascinant dans popular românesc, cu rădăcini adânci în preistorie. Dar cine nu știe astăzi ce este Călușul? Cine n-a aruncat bani, măcar o dată în viață cetei dezlănțuite a călușarilor și cine nu știe ce putere miraculoasă are crenguța de pelin primită de la brâul unui călușar?

Într-o definiție simplă, Călușul este un dans bărbătesc, practicat în săptămâna Rusaliilor. De fapt, Călușul este un fenomen complex care a supraviețuit, ca nici un alt dans popular, din preistorie până în zilele noastre, printr-o fantastică forță de regenerare. Tulburătoarea taină a originii Călușului n-a fost încă descifrată. Trei poziții teoretice au circulat în explicarea originii călușarilor. Dar fie că vin din dansul ritual al preoților cretani (ipoteza greacă), al preoților romani (*sali*) sau al soldaților romani care au răpit sabinele (varianta latină), fie din dansurile războinicilor traci (*kolabrismos* - varianta tracă), ei rămân un mister dus din generație în generație, care ne farmecă permanent.

În *Descrierea Moldovei*, cap. XVII, Dimitrie Cantemir spune că ei știau peste 100 de "jocuri felurite și câteva așa de meșteșugite, încât cei ce joacă parcă nici nu ating pământul și parcă zboară în văzduh".

Călușul este un dans solar, executat numai la lumina zilei și a soarelui, aparținând complexului cultural indo-european (cultul soarelui, armelor, falusului). El este un străvechi dans războinic, specific comunităților ce se ocupau cu creșterea animalelor, dans ritual, executat la cea mai importantă sărbătoare a anului, când murea și renăștea simbolic zeul cabalin și, odată cu el, timpul, spațiul, lumea înconjurătoare.

Dansul călușarilor, impresionantul său registru de acte rituale și practici magice, a fost atestat la nordul și sudul Dunării, numai la români, aromâni și megleno - români, iar aria lui de răspândire se suprapune peste o parte a teritoriilor locuite de traci, cei mai vechi locuitori ai Europei, din care făceau parte și strămoșii noștri, dacii.

Legendele spun că acest dans a fost inventat de diavol, invidios pe Iisus la intrarea sa triumfală în Ierusalim, în Duminica Floriilor. Pătrunși de căință față de fapta lor, călușarii au refuzat să mai execute acest ritual păgân și au legat jocul lor de ciclul pascal, deschizând și închizând zilele consacrate Rusaliilor.

Călușul de altădată era format dintr-o ceată de bărbați, cu număr impar (7,9,11), aleși după virtuțile fizice și morale, care în perioada Rusaliilor se delimitau de restul comunității, întrerupând relațiile lumești. În acest timp dormeau sub streașina bisericii, pentru a fi iertați de păcate și "încărcați" cu puteri supranaturale, șamanice. Dansul magico-ritual, secret și misterios, era performat în vatra satului, jucat în linie (raza de soare) și în cerc (simbolizând soarele, perfecțiunea). Era un dans monoton și numai bătăile insistente și repezi în pământ, imitând pasul calului, îi dădeau farmec. Ceea ce fascina la Călușe era încărcătura magică a jocului și a performerilor săi.

Călușarii din Pietroaia, Dolj (2001) Foto: Marian Nicolae - Arhiva Centrului Creației Populare Dolj

Steagul Călușului era semnul puterii, usturoiul și pelinul din vârful său erau plante cu puteri apotropaice, care vindecau deochiuri, bube și boli nedefinite. Călușarii aveau puteri vindecătoare asupra celor bolnavi iar cei ce jucau în hora mare alături de călușari erau feriți de rele.

În perioada stalinistă, de ofensivă a propagandei comuniste la sate, când se lupta pentru stârpirea oricăror practici "mistice", Călușul a fost interzis. În ciuda prigoanei, Călușul s-a jucat întotdeauna, țăranii netemându-se de ridicarea carnetului PCR.

Au urmat anii de exaltare a specificului național când "îndrumătorii culturali" au dus Călușul pe scena de spectacol. Intrat pe mâna coregrafilor obiceiul a fost desacralizat, golit de conținutul său ritual. Supus unui proces serios de scenizare, Călușul a devenit emblemă a *Cântării României* și apoi emblemă națională. Nu exista spectacol folcloric care să nu se încheie cu un călușe îndrăcit în care călușarii erau dansatori de performanță. Jocul lor a devenit spectaculos, coregrafii întrecându-se în "invenții de figuri": salturi acrobatice, diagonale, întretăieri, piramide. Ceata călușarilor a devenit "ansamblu", numărând până la 70-80 de dansatori, pe trei generații.

Bineînțeles că a fost stilizat și costumul. Fesul arhaic a fost înlocuit cu pălăria, plină de panglici multicolore și paiete, cămășile s-au scurtat considerabil, iar izmenele țărănești au fost înlocuite cu pantaloni strâmți care facilitează mișcările aeriene și evidențiază trupul.

A apărut și "călușul de export", performat mai ales de ansamblurile comunelor Dobrun-Osica, Vâlcele și, negreșit, Scorniceștii, toate din județul Olt. Au apărut "școlile de călușe" care imitau modelele pomenite mai sus și, desigur, Festivalul Călușului de la Caracal, în 1969, la care, în primele ediții, au participat numai formații de călușari din Oltenia iar apoi a fost "lărgit" cu *călușerii* transilvani și *căiuții* din Moldova.

În ziua de Rusalii a anului 1998 am trecut prin Piața Centrală a Craiovei și printre alte cete de călușari care evoluau în fața cumpărătorilor am remarcat una compusă din 7 bătrânei (vătaful, bătrân de tot) care erau diferiți de ceilalți. Și pentru că și instituția unde lucram, Centrul Creației Populare Dolj, organiza de Rusalii, în Parcul Romanescu, o întrecere călușărească, i-am luat cu mine, de teamă că ei nu vor veni singuri.

Aceștia erau călușarii din Pietroaia, care la întrecerea din parc au urcat prima oară pe o scenă, aducând cu ei, un călușe arhaic, nemaivăzut pe scenele de spectacol sau la televizor. Costumele lor erau altfel, pe cap purtau arhaicul fes și vătaful avea sabie. Nici muzica după care jucau nu era cea consacrată, cu ritmul sincopat, bine știut. Ei jucau după niște rustemuri interpretate de doi lăutari și jocurile executate erau douăsprezece, cu nume tradiționale: Coasa, Broasca, Mălaiul, Calul, Floricica din Călușe etc.

Ne-a bucurat faptul că publicul a fost numeros, că a participat cu interes la concurs și a așteptat nominalizarea premianților, dar mare parte n-a înțeles de ce tocmai cei șapte bătrânei din Pietroaia au fost declarați învingători, preferința spectatorilor mergând spre grupul de călușari din Leșile (costume și execuție stil "Cântarea României"), neînțelegând că au fost evaluate arhaicitatea și autenticitatea jocului acestor călușari.

Negrilă Nicolae Dorel, vătaful cetei și cel mai bătrân călușar, a spus că se aștepta la acest premiu pentru că nimeni n-a avut joc ca ceata lui.

Nicu Jitaru, un alt călușar din Pietroaia, înalt, zvelt, cu părul lung și sur ca o coamă de trăpaș, spunea că a moștenit jocul din bătrâni și că el vine "de dincolo de daci și de romani". Și acum mă întreb cum știa Nicu Jitaru de unde vine Călușul, el care abia leagă literele într-o biată semnătură.

În 1999 am participat cu călușarii din Pietroaia la Festivalul din Caracal. Oameni veniți dintr-un sat cu nume predestinat, căci la Pietroaia se termină asfaltul, lipsiți de facilitățile vieții moderne și neduși în lume, călușarii mei se simțeau în Caracal ca niște copii pierduți în Disneyland. S-au împrietenit repede cu un ansamblu folcloric din Sibiu, dar mai ales cu un reporter japonez venit de câțiva ani în România, cu misiune specială să ne studieze folclorul coregrafic. Acesta a simțit că ei înseamnă "altceva" și nu i-a mai slăbit până la sfârșitul festivităților, oferindu-le chiar bere și cafea, numai să mai poată filma de la ei câte ceva. Popoi Mircea avea și fluierul la el și i-a cântat japonezului pe săturate.

Au concurat în prima zi, la secțiunea *cete*, astfel că, scăpați de grija concursului, au putut urmări în tihnă evoluția celorlalți. Au rămas uimiți și demoralizați de componența și interpretarea ansamblurilor din Dobrun și Vâlcele și chiar de ansamblul Cercului Militar din Caracal care au evoluat impecabil în tradiția și coregrafia de scenă și spectacol.

Nu sperau să ia vreun premiu, deși își spuneau tot timpul: "Bă, nimeni n-a avut jocul nostru !".

Un juriu format din specialiști, având-l ca președinte pe maestrul emerit Theodor Vasilescu, i-a fericit pe călușarii din Pietroaia cu premiul I, pentru arhaicitate și autenticitate, spunând că ei sunt valoroși "ca și fosilele de dinozauri".

Bucuria succesului am împărtășit-o cu cei trei coregrafi craioveni Stelian Cebucescu, Marin Dragomirescu, Ionel Garoafă și distinsul gazetar și scriitor, Virgil Dumitrescu, aflați și ei la festival.

Am obținut o performanță nesperată și, cred, irepetabilă. În istoria festivalului de la Caracal Doljul a fost o singură dată laureat cu premiul al III-lea, la ediția a XIV-a 1982, prin formația Liceului CFR Craiova, și consider că merită să-i amintesc aici pe Negrilă Nicolae Dorel, vătaf, Jitaru Nicolae, Jitaru Ilie, Andrei Constantin, Toader Ilie, Popoi Mircea și Steulică Dumitru. Ei sunt cei șapte magnifici călușari cu jocul curat, proapăt și nealterat, ca bătătura țăranului român.

În ultima vreme, am întâlnit mai des în zona Vâlcii și Argeșului, cete de călușari cu joc curat, purificat de intervențiile artificiale impuse altădată. Cel puțin, în zona Doljului nu există imitarea modelelor. Între comunele Leșile, Goiești și Coțofeni este distanță mică dar fiecare ceată performează jocuri diferențiate. Diferiți sunt și călușarii din Cernătești care au în componență și Crăițele și cei din Mârșani sau Brădești și se mândresc chiar că nu se imită unii pe alții. Astăzi Călușul pierde teren în mediul rural, el fiind tot mai căutat și apreciat în mediul citadin, unde aduce de Rusalii, nu numai jocul, ci și obiceiul.

Tot mai mulți oameni se prind în hora finală a călușului cu credința că jucând alături de călușari vor fi sănătoși tot anul, iar crenguța de pelin e dusă acasă cu grijă și așezată la icoană.

Iată deci că intervențiile artificiale impuse încep să dispară, iar Călușul, acest fenomen viu, evoluează după legile sale naturale și demonstrează că timpul său, cu atestare milenară, nu a trecut și nu va trece, el depășind cu mult nivelul de simplu fapt de cultură populară.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj